

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFÍA



**IMPLICANCIAS POLÍTICAS DE LA IDEA DE
GEOFILOSOFÍA DE DELEUZE Y GUATTARI**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Patricio Alfonso Landaeta Mardones

Bajo la dirección de los doctores

José Luis Pardo Torío
Patrick Vauday

Madrid, 2013

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA



IMPLICANCIAS POLITICAS DE LA IDEA DE GEOFILOSOFIA DE DELEUZE Y GUATTARI

*Memoria para optar al grado de Doctor en Filosofía
presentada por*

Patricio Alfonso Landaeta Mardones

Bajo la dirección del Doctor

José Luis Pardo Torío

y la Cotutela del Doctor

**Patrick Vauday, Université Paris-VIII
Vincennes-Saint-Denis**

Madrid, 2012

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE
MADRID**

FACULTAD DE FILOSOFÍA

**IMPLICANCIAS POLITICAS DE LA IDEA DE
GEOFILOSOFIA DE DELEUZE Y GUATTARI**

Patricio Alfonso Landaeta Mardones

Bajo la dirección del Doctor

José Luis Pardo Torío

y la Cotutela del Doctor

**Patrick Vauday, Université Paris-VIII Vincennes Saint-
Denis**

INDICE

INDICE	3
INTRODUCCIÓN	9
¿POR DÓNDE DEBE HACERSE EL COMIENZO DE UN TRABAJO DE TESIS SEGÚN EL PENSAMIENTO DE DELEUZE Y GUATTARI?	9
ACERCA DE LA IDEA DE GEOFILOSOFÍA.	11
DEFINICIÓN DE LA INVESTIGACIÓN	13
DISTINCIÓN DE PERSPECTIVAS	16
EL PROBLEMA Y SU FILOSOFÍA	18
PRIMERA PARTE	27
1 GEO-FILOSOFÍA: CONSTRUCCIÓN DE UN CONCEPTO	31
1.1 FILOSOFÍA Y TERRITORIO	31
1.1.1 EXCURSO: TERRITORIO Y ORDEN MUNDIAL	39
1.2 HETEROTOPÍAS	48
1.3 INMANENCIA Y MEDIO: DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA A LA (GEO)FILOSOFÍA DE LA HISTORIA	57
1.4 GEOGRAFÍA DEL PENSAMIENTO: DELEUZE-GUATTARI Y RANCIÈRE	70
1.5 TERRITORIO Y CAOS	76
1.6 CONTRA EL HISTORICISMO	83
1.7 NIETZSCHE Y BRAUDEL	91
2 GEOFILOSOFÍA: CIUDAD. LOCACIÓN Y DISLOCACIÓN	99
2.1 REESCRIBIENDO LA POLÍTICA	99
2.2 LA INMANENCIA: ARQUITECTURA Y FILOSOFÍA	105
2.2.1 CREACIÓN DE UN CONCEPTO TRASCENDENTAL DE ARQUITECTURA	105
2.2.2 LA ARQUITECTURA PARA LA ÉTICA	109
2.2.3 LA ARQUITECTURA PARA LA POLÍTICA	111
2.3 DE LA POLÍTICA A LA PÓLIS	114
2.4 POLÍTICA Y POLICÍA: LA PÓLIS FRENTE A LA STÁSIS	121
2.5 LA TRAICIÓN DE LA INMANENCIA	131
2.6 CIUDAD: LA DISLOCACIÓN DEL ARKHÉ	132
2.6.1 CIUDAD: HISTORIA DE UN DELIRIO, FUENTE DE LA DISLOCACIÓN	133
2.6.2 STÁSIS Y UTOPIA	134
2.7 ¿UNO O MUCHOS ARKHAI?	137
2.7.1 LA JERARQUÍA CÓSMICA	137
2.7.2 ARISTÓTELES: UN DESACUERDO COMO RAZÓN DE LA CIUDAD	140
SEGUNDA PARTE	147
1 POLIS: GEOGRAFÍA ARQUITECTURA Y POLÍTICA	151
1.1 GEOGRAFÍA: LA GRECIA DE HOMERO	151
1.1.1 HESTIA Y HERMES	153
1.1.2 LA FUNDACIÓN: EL CUCHILLO DE APOLO	155
1.2 ARQUITECTURA DE LA CIUDAD	159
1.3 CONFLICTO Y CIUDAD	162
1.4 UNIFICAR LA CIUDAD. ARQUITECTURA DE LA UNIDAD	164
1.4.1 SOLÓN ARQUITECTO	164
1.4.2 CLÍSTENES TOPÓGRAFO	166
1.5 ISONOMÍA	169

2	EL NÓMOS ENTRE DOS GUERRAS: PÓLEPOS Y STÁSIS	173
2.1	DIOS JANO O ENTIDAD MONSTRUOSA: GUERRERO Y CIUDADANO	173
2.1.1	LA GUERRA PRELUDIO DE LA POLÍTICA	173
2.1.2	AGÓN: EL CONFLICTO ENTRE IGUALES	176
2.2	EL MÁS TERRIBLE DE LOS MALES: STÁSIS, LUCHA INTESTINA	179
2.3	LA RAZÓN DE LA DIVISIÓN	181
2.4	LA MEMORIA COMO OLVIDO	186
3	LA STÁSIS SEGÚN LA HISTORIA, LA FILOSOFÍA Y LA TRAGEDIA	187
3.1	PARA COMPRENDER LA STÁSIS: LA AUTOCTONÍA	187
3.2	TUCÍDIDES, PLATÓN Y ARISTÓTELES FRENTE A LA STÁSIS	189
3.3	DE LA FRATERNIDAD	194
3.3.1	LOS HERMANOS EN EL MUNDO HOMÉRICO	194
3.3.2	LA HERMANDAD Y LA DISCORDIA	196
3.3.3	TEOGNIS: EL RIESGO LATENTE EN LA HERMANDAD	196
3.3.4	HERÓDOTO: HERMANOS Y RIVALES	197
3.3.5	LA HERMANDAD EN LA FILOSOFÍA DE PLATÓN Y ARISTÓTELES	198
3.4	LA STÁSIS SEGÚN LA TRAGEDIA	202
4	PLATÓN: (RE)FUNDAR LA CIUDAD CONTRA LA STÁSIS	207
4.1	LA CRÍTICA A LA DEMOCRACIA	207
4.2	REFUNDAR, CURAR, UNIFICAR	213
4.3	LA LEY Y LA EDUCACIÓN ESTÉTICA DE LOS HÁBITOS	215
4.4	LA LEY Y LA COMUNIDAD DE LAS AFECCIONES	218
5	PLATÓN PSICOLOGÍA POLÍTICA	221
5.1	EL ALMA	221
5.1.1	DOS ALMAS: UN SOLO ORDEN	221
5.1.2	LA JUSTICIA Y LA CÓLERA	222
5.2	DEL ORDEN PSÍQUICO AL ORDEN CÓSMICO	224
5.2.1	EL BUEN INTERCAMBIO ENTRE INTERIOR Y EXTERIOR	224
5.2.2	EL PATHOS EN LA REPÚBLICA	225
5.3	PATHOS: DE LA ENFERMEDAD A LA SALUD DEL ORGANISMO	227
5.4	LA PÓLIS COMO MEMORIA	230
5.4.1	MEMORIA Y OLVIDO.	232
5.5	LA CIUDAD EXCELENTE EN LAS LEYES	233
	TERCERA PARTE	239
1	EL NUEVO MUNDO O EL MUNDO DE NUEVO.	243
1.1	BRAUDEL: HUMANISMO, REFUNDAR LA EUROPA	243
1.1.1	EL RENACER DE UNA PROMESA	245
1.2	BRAUDEL II: LA CIUDAD DEL RENACIMIENTO Y EL NACIMIENTO DEL ESTADO	247
1.3	EL CUERPO Y LA PROPORCIÓN	251
1.4	LA REPRESENTACIÓN DE LA CIUDAD IDEAL	258
1.4.1	LEON BATTISTA ALBERTI: EL ARQUITECTO Y LA CIUDAD	258
1.4.2	DE LOS TRATADOS DE ARQUITECTURA Y DE LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDAD IDEAL	261
1.4.3	LOS AVATARES EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA CIUDAD: CONSTRUCCIÓN Y DESTRUCCIÓN	265
1.4.4	LA CIUDAD IDEAL DE LA ARQUITECTURA MILITAR	269
2	UN MAPA SINGULAR: POLÍTICA, COSMOS Y SOCIEDAD	273

2.1	PÓLIS Y STÁSIS MÁS ALLÁ DE GRECIA	273
2.2	NACIMIENTO DE LA TEORÍA DE LA TIERRA: HACIA LA CONQUISTA DEL MUNDO	277
2.3	GEOGRAFÍA DESDE UN PUNTO DE VISTA PRAGMÁTICO	279
2.3.1	GEOGRAFÍA: DE LA ILUSTRACIÓN POPULAR A LA GEOGRAFÍA ESTATAL	283
2.4	DE LA GEOGRAFÍA AL ESPÍRITU: LA FILOSOFÍA ANTE LA MULTIPLICAD REAL	291
2.4.1	PUEBLO: UNA IDENTIDAD POLÉMICA	294
2.4.2	LA IDENTIDAD TELÚRICA, LA PLURALIDAD Y EL PROGRESO	296
2.4.3	HOBBS Y EL PRINCIPIO INMUNITARIO	299
2.4.4	EXCURSO: EL ESTADO DEL MIEDO Y EL TEMOR DEL ESTADO	305
2.4.5	DEL ANTAGONISMO INSTRUMENTAL A LA GUERRA COMO DESTINO: IMPOTENCIA DE KANT	308
2.4.6	HEGEL: ESTADO Y SOCIEDAD CIVIL	315
2.5	EL NACIMIENTO DE LO SOCIAL: EL MALESTAR EN LA CIENCIA	322
3	METRÓPOLIS: FIN DE LA CIUDAD	329
3.1	LA REALIZACIÓN DEL SABER DE LO SOCIAL	329
3.1.1	INDUSTRIA Y ARQUITECTURA	329
3.1.2	LA METRÓPOLIS Y EL CONSUMO	334
3.2	LA RAZÓN DE ESTADO II: EN LA CIUDAD	337
3.3	LA CRÍTICA DE OWEN Y FOURIER A LA METRÓPOLIS	340
3.4	LA OCUPACIÓN DE LA CIUDAD: DEL CONFLICTO A LA GUERRA CIVIL	344
	CUARTA PARTE	351
1	CARTOGRAFIAR Y TRANSFORMAR LA CIUDAD. EL URBANISMO. RELEVO DE LA POLÍTICA EN EL SIGLO XX.	355
1.1	BIOPOLIS Y LA CIUDAD-JARDÍN: LA PÉRDIDA DE LA CIUDAD Y LA CIUDAD PERDIDA.	355
1.1.1	EXCURSO: ARQUITECTURA Y VANGUARDIA	358
1.2	LE CORBUSIER Y EL MOVIMIENTO MODERNO EN ARQUITECTURA	363
1.3	CIAM Y LA CHARTE D'ATHÈNES	370
1.3.1	BREVE HISTORIA DE CIAM	370
1.3.2	LA CHARTE D'ATHÈNES	372
1.3.3	CONTEXTO HISTÓRICO DE LOS CIAM	378
1.4	¿UNA O MUCHAS CRÍTICAS CONTRA EL URBANISMO?	380
1.4.1	LA CRÍTICA DE HENRI LEFEBVRE	380
1.4.2	EL SITUACIONISMO NO ES UN URBANISMO	384
1.4.3	CONSTANT: NEW BABYLON. PROYECTO DE CIUDAD NÓMADE	387
1.4.4	LA SOCIEDAD DEL ESPECTÁCULO: LA CRÍTICA AL ESPACIO DEL CAPITAL	391
2	LO URBANO CONTRA LA CIUDAD	401
2.1	¿IMPERIO HOY? LA CRISIS DE LA CIUDADANÍA	401
2.1.1	LA LEY Y EL ORDEN	401
2.1.2	DERECHO DE CIUDAD	406
2.1.2.1	Remarcas económicas. El capitalismo contra el “derecho de ciudad”.	408
2.1.2.2	La geografía del nuevo imperialismo	410
2.1.3	CIUDAD Y CONFLICTO	417
2.2	LO URBANO CONTRA LA CIUDAD. A PROPÓSITO DE REM KOOLHAAS	421
2.3	LA STÁSIS EN LA ACTUALIDAD ¿UNA GUERRA EN LA CIUDAD MUNDO?	429
3	MEMORIA, HISTORIA Y CREACIÓN: ENTRE LA NORMALIZACIÓN Y LA CREACIÓN DE LOS AFECTOS	437
3.1	MEMORIA: DEL NACIMIENTO A LA CRISIS DE LA CIUDAD	437
3.1.1	MEMORIA Y ARKHÉ : BREVE SÍNTESIS	437

3.1.2	LOS GRABADOS DE LO DESCONOCIDO	444
3.1.3	FOTOGRAFÍA: EL ENCUENTRO ENTRE BABEL Y LA CIUDAD IDEAL	445
3.2	HISTORIA: EL CONOCIMIENTO A PARTIR DE LAS IMÁGENES	447
3.2.1	EL CINE <i>PARA</i> EL ESPECTADOR	447
3.2.2	DEL CINE <i>PARA</i> LA CULTURA	449
3.2.3	DEL CINE <i>PARA</i> LA HISTORIA	451
3.3	CREACIÓN: HACIA UNA POLÍTICA DE LAS IMÁGENES	454
3.3.1	EL CINE <i>DESDE</i> EL CINE: LA IMAGEN MOVIMIENTO	454
3.3.2	IMAGEN-MOVIMIENTO/IMAGEN-TIEMPO	457
3.3.3	DELEUZE. FILOSOFÍA Y ESTÉTICA: VARIACIONES DE UN PENSAMIENTO DE LA IMAGEN	462
3.3.4	JAAR-MARKER: CONTRA EL MONOPOLIO DE LAS IMÁGENES	467
3.3.5	LA ARQUITECTURA DE LA EXTRAÑEZA	479
3.3.6	JAAR: UN MONTAJE DE LO REAL	481
3.3.6.1	Nombres <i>contra</i> íconos	481
3.3.6.2	En principio una palabra vale más que mil imágenes	483
3.3.6.3	Demasiados contra la “comunidad de las afecciones”	485
3.3.7	DELEUZE: EL ARTE Y EL DEVENIR MENOR	487
3.3.7.1	La fabulación: ¿un nuevo monumento?	490
3.3.7.2	Deleuze-Guattari y Rancière	493
3.3.7.2.1	Excurso: acerca de la pintura el caos y el diagrama	498
3.3.7.3	De la composición de lo heterogéneo y el conflicto (<i>stásis</i>)	503
	<u>CONCLUSIÓN: LA CIUDAD, EL PENSAMIENTO, LA STÁSIS</u>	507
	BALANCE DE LA INVESTIGACIÓN	508
	LA GEOFILOSOFÍA Y SU LECTURA POLÍTICA	508
	LA REPRESENTACIÓN DE LA CIUDAD Y EL DOMINIO DE LA IDEA DE ORGANISMO	509
	DEL “DEVENIR CIUDAD” COMO CRÍTICA A LA COMUNIDAD DE LAS AFECCIONES	512
	ENCrucIJADAS DE LA INVESTIGACIÓN	513
	LA CIUDAD Y EL DESEO	513
	LA METRÓPOLIS: LA COMUNIDAD DEL DESEO	517
	LA STÁSIS Y LA FAMILIA: NUEVAS CONSIDERACIONES SOBRE UN PROBLEMA ARCAICO	519
	PROPUESTAS DE TRABAJO	523
	GENEALOGÍA DE LA CIUDAD LATINOAMERICANA	524
	PROCESOS DE SUBJETIVACIÓN Y SINGULARIZACIÓN: ORDEN Y DISLOCACIÓN DEL ESPACIO	525
	<u>APÉNDICE: INTRODUCCIÓN, RESUMEN Y CONCLUSIÓN EN FRANCÉS (DOCTORADO EUROPEO)</u>	527
	<u>ANNEXE : INTRODUCTION, BILAN ET CONCLUSION EN LANGUE FRANÇAISE</u>	527
	<u>INTRODUCTION</u>	527
	PREAMBULE : COMMENT FAIRE DE LA RECHERCHE SELON DELEUZE ET GUATTARI	527
	AUTOUR DE L’IDEE DE GEOPHILOSOPHIE	528
	DEFINITION DE LA RECHERCHE : VERS UNE METHODE « GEOPHILOSOPHIQUE »	530
	<u>PREMIERE PARTIE</u>	533
	<u>1. GEO – PHILOSOPHIE : DE LA CONSTRUCTION D’UN CONCEPT</u>	535
	<u>2. GEOPHILOSOPHIE : CITE. L’ORGANISATION DU LIEU ET LA DISLOCATION</u>	536
	<u>DEUXIEME PARTIE</u>	539

1 POLIS : GEOGRAPHIE, ARCHITECTURE ET POLITIQUE	541
2 LA REPRESENTATION DE LA STASIS	541
3 LE NOMOS ENTRE DEUX GUERRES : <i>STASIS</i> ET <i>POLEMOS</i>	542
4 PLATON : REFONDER LA CITE CONTRE LA <i>STASIS</i>	542
5 PSYCHOLOGIE POLITIQUE.	542
TROISIEME PARTIE	545
1 LE « NOUVEAU MONDE » ET LE « MONDE DE NOUVEAU »	547
2 COSMOS, TERRE ET COMMUNAUTE	547
3. METROPOLE : FIN DE LA CITE	549
QUATRIEME PARTIE	551
1 CARTOGRAPHIER ET TRANSFORMER LA VILLE : L'URBANISME A LA PLACE DE LA POLITIQUE DANS LE XXEME SIECLE.	553
2 LA VILLE URBAINE CONTRE LA CITE	553
3 MEMOIRE, HISTOIRE ET CREATION : ENTRE LA NORMALISATION ET LA CREATION DES AFFECTS.	554
CONCLUSION : LA VILLE, LA PENSEE, LA <i>STASIS</i>	559
BIBLIOGRAFÍA	563
ÍNDICE DE NOMBRES	593

INTRODUCCIÓN

¿Por dónde debe hacerse el comienzo de un trabajo de tesis según el pensamiento de Deleuze y Guattari?

Llevar a cabo una tesis de filosofía acerca de las implicancias políticas de la idea de "Geofilosofía" propuesta por el filósofo Gilles Deleuze y el psicoanalista Pierre Félix Guattari nos sitúa desde el inicio frente a una primera dificultad, a saber: el problema del acceso a su obra. En el trabajo conjunto, pero sobre todo en la producción individual de Deleuze, se habrá discutido arduamente por evitar la forma comentario y por hurtarse al primado de la representación, cuestión que es central a la herencia nietzscheana del filósofo. En un sentido negativo, los autores del *Antiedipo* intentarán combatir contra la idea de forjar la labor individual y colectiva del pensamiento en la fidelidad a una obra o a un autor. En un sentido positivo, la pareja aspirará a crear conceptos y a producir un "mapa" orientado a reunir en un conjunto coherente el pensamiento de pensadores aparentemente distanciados teórica y temporalmente. Al elegir esa vía, su ejercicio filosófico pretende recrear de una manera inédita la posición del filósofo ante la filosofía y ante su propia condición de pensador. A partir de esa declaración de fe, que será probada en toda una vida dedicada a la filosofía, la creación individual se presenta absolutamente comprometida con la historia de la filosofía, o más bien con una toma de distancia respecto de su forma escolar que privilegia las continuidades y las jerarquías para escoger en su lugar la experimentación con los conceptos y las ideas co-presentes en una línea temporal dislocada.

¿Qué significa la creación de conceptos no frente sino *en* una historia de la filosofía dislocada? Vamos a explicar en un comienzo muy someramente esta cuestión pues ya tendremos el tiempo de extendernos en la primera parte: la creación corresponde a la producción de una "cosa nueva", incluso cuando se construye un pensamiento acerca de la filosofía y los conceptos de otro pensador. Una idea tal quisiera establecer que el pensamiento se llevará a cabo como un ejercicio de "montaje" antes que como un ejercicio de contemplación, lidiando de esa forma primera y primariamente con la representación que "depotencia" el pensamiento, que suprime su vitalidad. Mediante el montaje, la filosofía, los conceptos creados, cobran un nuevo aliento, una nueva vida que abandona el carácter mortuario del inventario que realiza comúnmente, a los ojos de Deleuze y Guattari, la historia "oficial" u "historicista" de la filosofía gobernada por el antes y el después, por la línea progresiva que trenza los hitos del pensar *describiendo* un sentido, una marcha segura de las ideas y los hechos.

¿Qué quiere decir la idea de montaje para la filosofía de Deleuze y Guattari? Antes de responder acerca de la significación específica para estos autores, en sus dos acepciones corrientes,

llevar a cabo un montaje quiere decir, "reunir o ensamblar partes heterogéneas" y en segundo lugar ésta operación designa la "falsificación" o el "truaje". Este trabajo de ensamble de partes heterogéneas tiene la característica de no poseer otra unidad que la que le otorga la experiencia de yuxtaposición de elementos dispares en una secuencia espacial o temporal (o ambas a la vez), que produce un orden provisorio *desde* la disparidad inicial, y que es obra de aquel que *pone en orden*, que va a elegir un orden entre otros que son posibles al comienzo del trabajo de aproximación de la disparidad. La segunda acepción del término montaje indica la falsa apariencia de un hecho, de una imagen o de un conjunto de imágenes representadas que no se asemeja a la cosa original o al hecho real. Así podemos decir que ambas expresiones del vocablo "montaje" se hallan tan próximas que el orden que nace de la yuxtaposición de elementos heterogéneos y dispares pareciera no tener otra característica que la de la ilusión. Si es así, si ese orden provisorio resulta a su vez un orden "engañador", es porque no obedece ni ha sido ideado conforme a una ley de composición exterior que viene a servir para poner en regla definitivamente la diversidad o la disparidad; también porque ese orden no tiene ninguna necesidad sino muy por el contrario es obra de la mera contingencia devenida ley.

Y, sin embargo, lo que ha desaparecido en la propia idea de montaje, según intentaremos mostrar, es la verdad trascendente – la ley de composición exterior – y la idea de trascendencia, dado que la unidad que ha sido formada, la continuidad quebrada entre lo heterogéneo, es real sin tener ninguna necesidad de reenviar a un principio o un poder que esté más allá del *mero hecho* de la disparidad reunida. Dicho por el momento de una manera muy general el montaje llevado a cabo en el arte moderno muestra que no hay un orden ni una ley de composición que rijan absolutamente porque la propia ley que reenvía lo heterogéneo a la unidad de un principio ha desaparecido, la propia idea de orden verdadero se ha desfondado; tal es la condición del montaje: si no hay orden verdadero, principio *arkhé*, jerarquía, el trabajo de montaje va a crear su propio orden provisorio. Ello nos muestra, según Didi-Huberman, entre otros, Georg Simmel, Bertolt Brecht y Ernst Bloch. Actores y espectadores de un mundo desgarrado por la guerra. En el caso Bloch, el montaje hace surgir las y comunicarse formas heterogéneas, ignorando todo grandor y jerarquía, más bien como una obra anárquica.

Así, por ejemplo, si nos referimos a la idea de montaje que proponen Deleuze y Guattari es posible criticar el ejercicio llevado a cabo por la historia de la filosofía, dado que supone una continuidad "legal" entre ideas y pensadores y una separación del mismo tipo entre distintas épocas del pensar. Para los filósofos citados en *¿Qué es la filosofía?*, la filosofía no constituye una línea progresiva que nace en Grecia con para terminar en Alemania con el pensamiento de Hegel; tampoco nos explica la marcha progresiva de la verdad en la historia, sino que nos presenta la creación de

conceptos como un ejercicio que responde a los acontecimientos que fuerzan a pensar, a dar cuerpo a las ideas siempre contingentes. Una definición provisoria de *hacer* historia de la filosofía es la siguiente: cuando se discuten los problemas y los conceptos que propone un pensador distante en el tiempo no se trabaja “sobre” el pensamiento, sino que se producen conceptos para permitir el encuentro, la intersección entre dos contingencias; se lleva a cabo una presentación pero en la forma de un montaje que produce un orden de inmanencia *en* y *de* la disparidad.

La idea de filosofía como montaje nos dice que no podemos redefinir la idea o los conceptos que son relativos a la situación de otro pensador, sin establecer un puente entre dos acontecimientos heterogéneos, sin crear un mapa para reunir la disparidad y de esa forma, a partir de ese encuentro, ofrecer un nuevo retrato, un nuevo paisaje. Tal esfuerzo nos parece semejante al que define Didi-Huberman en su trabajo que aborda la obra de Brecht (*Quand Les images prennent position*) o de Warburg (*L’œil de l’histoire* III). Montaje, para el historiador observando el trabajo de Brecht, quiere decir: “arte de disponer las diferencias”. Pero para cumplir con tal tarea, es necesario previamente concebir un desmembramiento, una alteración, una desorganización, del orden de aparición de los fenómenos: “*on ne montre qu’à démembrer, on ne dispose qu’à ‘dysposer’ d’abord*” (2009:86). El montaje, en suma, ignora las jerarquías y las vecindades preestablecidas para poner *todo* en un mismo plano favoreciendo el análisis o más bien la *disección*. El todo se revela así como el encuentro fortuito de las esquilas *originarias* de una gran explosión que ha de nombrarse multiplicidad: deshecho el Uno del todo no hay razón entonces para que esta multiplicidad no sea comprendido como un sustantivo y no como el mero predicado que se respecta al Uno fundamental (Deleuze 1986:23). Si se trata de la historia de la filosofía *de* lo múltiple, en el sentido propuesto por Deleuze, es necesario concebir un cuadro que sea a la vez objeto de conocimiento y de experiencia, que exponga la vitalidad del pensamiento, hoy cuando, en apariencia, la filosofía parece llegar a su fin. Para Deleuze, uno de los grandes pensadores del siglo XX, Michel Foucault, había él mismo compuesto su trabajo a partir de diferentes cuadros que orquestaban sus análisis: “*Foucault a toujours su peindre de merveilleux tableaux sur fond de ses analyses. Ici, l’analyse se fait de plus en plus microphysique, et les tableaux de plus en plus physiques, exprimant les ‘effets’ de l’analyse, non pas au sens causal, mais au sens optique, lumineux, de couleur*” (1986:31-32).

Acerca de la idea de Geofilosofía.

La idea de geofilosofía re-escenifica, transforma el sentido habitual del término filosofía; la geofilosofía de Deleuze y Guattari propondrá que la filosofía se define por el vínculo de tierra y territorio. Los autores de *¿Qué es la filosofía?* intentarán mostrar que la filosofía ha sido desde su

surgimiento una “geofilosofía” que nació gracias a un ambiente, a una contingencia creada por el encuentro entre la *pólis* y el mediterráneo, y no gracias una razón necesaria que se despierta en Grecia. Pues bien, hasta aquí no hemos dicho nada que no esté en *Deleuze y Guattari*, limitándonos a resumir las primeras líneas del texto citado más arriba, sin embargo, nos encontramos de un golpe *en* nuestro trabajo de montaje, preparados para responder a la interpelación que lanzara el colectivo francés: hacer filosofía como un retrato o un *collage*. Como desarrollo de esta investigación hemos propuesto buscar esas condiciones contingentes que unen el pensamiento a Grecia particularmente en la *pólis*, siguiendo las premisas de un pensamiento de la inmanencia tal y como lo presentan los autores en el apartado “Geofilosofía” de su último trabajo conjunto *¿Qué es la filosofía?* Haremos un largo recorrido arqueológico que nos hará manifiesto la novedad que instituye la ciudad griega con respecto al hecho urbano que debuta en Oriente con varios siglos de antelación: en el siglo V a.c. en Grecia figuras políticas como Solón y Clístenes producen la dislocación del orden “natural” que permitía la dominación de los *aristoi* sobre la masa anónima, creando un espacio, un nuevo orden común que pondrá en relación directa el orden comunitario y el conflicto (*stásis*). Una vez roto el orden trascendente, una vez fracturado el *arkhé* de los mejores y su división absoluta entre gobernantes y gobernados, la filosofía va a aparecer ella misma como posibilidad de diálogo, de conflicto de opiniones, de conversación; como posibilidad de amistad y rivalidad entre partes comúnmente distantes. En suma, la filosofía va a estar ligada entrañablemente al nacimiento de un espacio y de un orden inmanente a los individuos como el que debuta con la ciudad griega, donde es puesto en relación el hecho de compartir un lugar (la *asty*, la ciudad) y la comunidad de hombres libres (*pólis*). Intentaremos mostrar que la filosofía está esencialmente unida a este hecho, a saber: la conversión de la ciudad en espacio heterogéneo para la construcción colectiva del orden. Con la ciudad el filósofo deja de ser un cometa dirán nuestros filósofos.

Existen dos caminos paralelos que no cesarán de encontrarse en nuestro trabajo: mientras forjamos el análisis de la ciudad para comprender el espacio comunitario que ésta desarrolla, creamos al mismo tiempo nuestro retrato político de la idea de geofilosofía, desarrollando un concepto de *stásis* para comprender cómo la ciudad deviene condición del pensamiento. Una pregunta surge de inmediato: ¿por qué razón crear un concepto de *stásis* hoy cuando nuestra contingencia parece incomparable a la del mundo griego? Porque, como tendremos la oportunidad de mostrar, la heterogeneidad que instala el conflicto, que nutre la inmanencia y hace posible la dislocación del orden aristocrático, se presume hoy superada. Paradójicamente, el espacio político contemporáneo, como ayuda a mostrar Rancière, parece liberado de la propia política o parece haberlo netamente realizado como orden “policial”. Inmerso en esa situación, el pensamiento no resulta indemne.

Y, sin embargo, lo que tendremos que constatar es lo siguiente: la inmanencia que estaba en el corazón de la política y de la ciudad democrática de Solón y Clístenes parece prontamente traicionada en razón de la deriva del conflicto ciudadano en guerra civil, otro hecho que también será denominado a partir del término *stásis*. Como tendremos la oportunidad de ver, la multiplicidad de pareceres, el abandono del orden y de la jerarquía ciudadana, se consideran al origen del debilitamiento y de la enfermedad de la ciudad, la *stásis*, la guerra que enfrenta a los hermanos. Este juicio es adoptado entre otros por Platón, cuestión que es evidente precisamente en la crítica de la democracia en *República*. Según Platón, la democracia es un régimen enfermo a causa de la corrupción del orden y de la jerarquía que debe regir tanto el individuo como la ciudad. Por ello, a sus ojos, la política debe curar la enfermedad entre otros medios mediante una ley medicinal que deberá expulsar el veneno democrático y que restaurará el orden en el alma de los individuos y en el suelo comunitario. La ley, explicará Platón, será concebida a la vez para crear el sentimiento de orden y de unidad, entrar en el alma de los ciudadanos y para medir el espacio que va a servir de suelo a las buenas costumbres y a los buenos sentimientos de la unidad de la “gran familia” de ciudadanos.

Dicho esto, Jacques Rancière surgirá como un interlocutor de Deleuze y Guattari en una trama en defensa de la inmanencia del conflicto, pues para el autor de *El desacuerdo*, “Lo Político”, distinguiéndolo de “Policía” y “Política”, se refiere no a otra cosa que a la ruptura del orden que preestablece y predetermina la función y el lugar de cada individuo en la ciudad; a la actividad que fractura ese principio de locación que puede ser denominado según Rancière “Policía”. En seguida, la “Política”, por su parte, dicho en términos negativos, se referirá a la tensión entre ambos, a la inseparable dinámica del desacuerdo que se produce en el espacio común y que resulta ser el rostro visible de la heterogeneidad conquistada como posibilidad de conflicto y de ruptura de todo *arkhé* que esté más allá de la ciudad.

Definición de la investigación

Tales ideas van a permitirnos repensar y recrear la idea de Geofilosofía de una manera singular, vale decir, sin permanecer esencialmente fieles a las ideas de los autores de *Mil Mesetas*. Así, podemos desde ahora proponer, si la emergencia de la filosofía es para Deleuze y Guattari inseparable del medio que crea la *pólis* griega nuestra hipótesis va a plantear que aquella es también en lo sucesivo inseparable de la tensión que se produce entre “locación” y “dislocación” del orden de la ciudad. Podemos al menos proponer cuatro objetivos siguiendo esta hipótesis que darán origen a las cuatro partes de este trabajo: en la primera, intentaremos redefinir en una panorama general la historia de la filosofía a partir de la idea de Geofilosofía para exponer el vínculo entre “locación” y “dislocación”

del orden de la ciudad. En seguida, en la segunda parte, nos detendremos en el estudio del nacimiento de la ciudad griega, la concepción de su espacio, la concepción de su orden, la invención de la democracia y la posición de la historia, la poesía y la filosofía frente a la *stásis*. Este trabajo nos permitirá luego repensar la filosofía de Platón desde la idea de ciudad entendida como organismo y “comunidad de las afecciones” y en suma como memoria que se enfrenta al mal de la *stásis*. Luego, en la tercera parte, intentaremos exponer que en la organización de Europa la construcción del orden de la ciudad y la concepción del orden del mundo se manifiestan como cuestiones solidarias en un esfuerzo por subordinar el conflicto y la heterogeneidad a la unidad. Entonces, mostrando el cambio sin precedentes, podremos comprender que “ciudad” y “mundo” se fundirán en un solo cuerpo con el nacimiento del orden urbano de la metrópolis y la policía que intenta asegurar la circulación de ciudadanos y mercancías y evitar así toda posible dislocación. Finalmente, en la cuarta parte, podremos crear la filosofía del mundo contemporáneo donde la experiencia de la ciudad va a bascular entre el urbanismo de la policía y la lucha por crear otra memoria que sirva a (re)situar el conflicto en su lugar esencial en el espacio heterogéneo de la ciudad.

El método adecuado para desarrollar esta investigación se define en un primer momento por la idea “constructiva” de filosofía que nos proponen Deleuze y Guattari. Pero, a fin de crear una tesis que sea compatible con sus ideas, propondremos seguir la máxima siguiente: “debemos intentar crear nuestros propios conceptos y nuestros propios encuentros con el pensamiento de Deleuze y Guattari proponiendo un mapa de problemas que no preexisten a nuestro propio montaje de las ideas de los autores. Por ello, para seguir esa demarca inicial hemos insistido en el vínculo entre la filosofía de aquellos y el pensamiento de Jacques Rancière y George Didi-Huberman. Para éste último, como puede verse en el tercer tomo de *L'œil de l'histoire*, la arqueología de las ideas y de las imágenes permite mostrar el carácter contingente del montaje y, de esa manera, del ejercicio del pensamiento. Más precisamente, el trabajo de Aby Warburg en el Atlas de imágenes *Mnemosyne* podría mostrarnos que todo orden convive con un delirio, que constituye la creación como montaje, y que es constitutivo del orden de la historia; que toda “locación”, que toda Memoria, como aquella que ayuda a construir el arte de las imágenes, adquiere sentido en la dislocación inicial que tiene lugar en la mesa de montaje; finalmente, que toda memoria (siempre con minúscula) no cobra sentido que en su vínculo con el conflicto y la guerra, elementos a partir de los cuales se ha tejido la idea de “Historia” (siempre con mayúscula) sin a penas dar a lugar a otro tipo de registro que ayude a crear, como gustan decir Deleuze y Guattari, un “pueblo que falta”. Como lo destaca Didi-Huberman, siguiendo a Simmel, el montaje surgiría, como posibilidad de conocimiento y de procedimiento formal, de la guerra, para pensar y componer algo en/frente al desorden del mundo (2009:25;86).

Tales ideas nos permitirán lo siguiente: crear nuestro montaje, producir el encuentro con el pensamiento de Deleuze y Guattari, que debería servir de mapa de la historia no escrita de la ciudad definida como lugar del conflicto; trabajar en torno a un montaje donde tendríamos que exponer la dislocación en sus formas diversas y en relación a ordenes y escalas diferentes, atravesando constantemente los umbrales de la ciudad, de la comunidad, del territorio, del mundo y de la "ciudad-mundo". Para lograr este fin, la comprensión de la *stásis* devendrá la clave de lectura, el objetivo transversal, y al mismo tiempo devendrá nuestro concepto, nuestro propio rizoma que debería posibilitar llevar a cabo la conexión de la filosofía y nuestra época. El pensamiento de la *stásis* nos forzará a crear una memoria que falta, una memoria de la dislocación y del conflicto en un tiempo donde las imágenes de catástrofes parecieran no generar más que un estupor ciego. También, la creación de esta memoria que falta habrá de devenir "geofilosofía de la historia" donde podremos expresar la omnipresencia de la idea de organismo en la comprensión de la ciudad desde Platón hasta el urbanismo de Le Corbusier. Finalmente, la geofilosofía nos mostrará las encrucijadas políticas del pensamiento frente a los movimientos de "locación" y "dislocación". Lo que se juega en la historia dislocada de la ciudad es el lugar de los individuos o mejor aún la posibilidad de la construcción social del espacio y de la comunidad.

Con el fin de construir nuestro mapa proponemos seguir y ampliar el recorrido de la inmanencia que proponen Deleuze y Guattari en la sección "Geofilosofía" del texto *¿Qué es la filosofía?* Comenzaremos con la genealogía de la ciudad en Grecia que proponen los autores, contribuyendo por nuestra parte a realizar el estudio del surgimiento de la representación del modelo de ciudad y de comunidad; continuaremos con el estudio de la ciudad del Renacimiento siguiendo las bases que Deleuze y Guattari cogen de los trabajos de Fernand Braudel, fundamentalmente el carácter de red de ciudades comerciales que portan consigo la inmanencia de las ciudades de amigos y rivales. Para contribuir a esa idea proponemos concentrarnos en el desarrollo y la concepción de la arquitectura de la ciudad y la representación de la ciudad ideal. Acto seguido, nos concentraremos en advertir las distintas facetas de la organización geográfica y comunitaria del mundo preindustrial, fundamentalmente regido por una polemología que enfrenta los pueblos entre sí. Ese trabajo nos permitirá comprender de otra manera el análisis de la ciudad entendida como vector de desterritorialización en el capitalismo moderno: el nacimiento de la metrópolis trae consigo el nacimiento de la ciencia social que se inserta como un saber que pretende regir de una vez por todas el destino de la comunidad y de la ciudad de la gran familia de consumidores. Finalmente, abordaremos la construcción de la ciudad contemporánea, primero, para intentar comprender su deuda con la vinculación del urbanismo y la policía; segundo, para proponer una nueva lectura del paisaje que

se instala con el capitalismo: si a los ojos de Deleuze y Guattari el mercado mundial contribuye a una gran desterritorialización también es cierto que la homogeneidad gracias a éste se instala como una puesta en escena, como una memoria que unifica el mundo y lo reterritorializa como información y sistema mundial de orden. Precisamente allí es donde el conflicto ciudadano aparecerá como una amenaza al sistema de intercambio coincidiendo la ciudad-mundo con una nueva forma de imperio que aplica la mayor violencia contra el disenso. La última parte constituye finalmente la apelación a un pueblo que falta, a la conexión del pensamiento con su época, correspondiendo al desarrollo de la última parte del texto de Deleuze y Guattari donde la alusión a la filosofía del porvenir pasa por esa necesidad política de pensar un lugar común que deberá ser sin embargo un devenir. A través de ese recorrido, esperamos, estaremos en condiciones de producir nuestro propio retrato político de la idea de geofilosofía.

Distinción de perspectivas

Este trabajo de investigación desde su concepción buscará tomar distancia de toda lectura “representativa” de la filosofía de Deleuze y Guattari, vale decir, toda interpretación que pretenda permanecer fiel a la obra a los autores o al vocabulario empleada por ellos, pues si algo hemos aprendido de la lectura de ambos pensadores es que por una parte toda terminología es provisoria y que por lo mismo no hay nada como un lenguaje “justo”; por otra parte que la mejor forma de hacer justicia a una idea o a un pensador no es tanto tomarlo como punto de partida, como modelo o como verdad, sino como un rizoma, vale decir, como una multiplicidad que conduce a un laberinto donde difícilmente coinciden las cosas con sus imágenes. Si la filosofía es creación, la imitación no hace más que contradecir el “espíritu” que han puesto en juego los autores de *¿Qué es la filosofía?* Nuestro trabajo no es una hermenéutica del texto deleuzo-guattariano sino la continuación por otros medios de una investigación que ellos mismos han desarrollado en otras condiciones y frente a otros problemas. Y lo que nos permite plantear nuestra búsqueda como una filosofía *de* Deleuze y Guattari, que nace de su pensamiento, es precisamente la libertad que han puesto en juego *para* el pensar. Indagar en la idea de geofilosofía, estrictamente en sus implicaciones políticas, nos permite ingresar en el ancho de su pensamiento sabiendo que nos arriesgamos a abusar de esa libertad para situarnos en sus antípodas, asociándonos con autores que la ortodoxia deleuziana jamás tendría en cuenta pero que nos permitirán pensar la política más allá del texto en la propia cartografía que ellos han abierto. Por una parte esta investigación se distingue en gran medida de todos los comentarios “filosóficos” llevados a cabo en Francia sobre el pensamiento de Deleuze y Guattari, aunque comparta con ellos un primer momento “contextualizador” de su pensamiento. Por el contrario este trabajo se reconoce más próximo de la heterodoxia deleuzo-guattariana, aunque se distancia de ésta por el uso exacerbado de la

terminología y la figuración anárquico-mística de la persona de Deleuze. Optaríamos por establecer una vía intermedia entre ambos: un poco de heterodoxia a la academia francesa y un poco de ortodoxia a la esquizofrenia intelectual de los segundos. Por otra parte, como una asalto a la concordia de la pareja de pensadores, esta investigación alejándose poco a poco de Gilles Deleuze se aproxima a Félix Guattari para de alguna manera saldar la deuda con el anonimato del segundo en la producción filosófica que aborda su obra. Como una fuente de inspiración inagotable, *Micropolitiques*, escrito por Suely Rolnik como testimonio de la estadía de Guattari en Brasil el año 1982, y *Caosmosis* (1992), atraviesan este trabajo; lo mismo que gran parte del trabajo realizado por la revista *Multitudes*, fundada entre otros por Antonio Negri, donde el trabajo de Guattari se halla siempre presente. ¿En qué medida? Pues justamente en un punto que es vital al trabajo conjunto con Deleuze: el análisis o más bien la cartografía de nuestras sociedades para exponer la vinculación esencial entre la “máquina de producción de subjetividad” y los “procesos de singularización” (Rolnik-Guattari 1993; 24-25); análisis que persiguen “resistir” proponiendo alternativas a los modos de codificación cultural preestablecidos y dependientes de la idea de una “gran familia” de consumidores homogeneizada y anestesiada.

El texto de José Luis Pardo, *Las formas de la exterioridad* (1992), ha sido fundamental para esta investigación. Una de las virtudes de su trabajo es inspirarse de las categorías, conceptos e ideas creadas por Deleuze y Guattari sin caer en el uso de su nomenclatura para concentrándose en nuevos problemas. El problema del espacio y la exterioridad fue tal vez uno de los más fundamentales, por lo mismo el mentado libro se adentra en la genealogía de su pensamiento respondiendo a las encrucijadas de una historia silenciada. *Las formas* fue elemental al comienzo de la investigación, considerando que allí se asientan las bases de nuestros análisis de la vinculación respectiva de los principios de “locación” y de “dislocación”. En el mentado libro, en sus primeras veinte páginas, Pardo señala que las cosas *se nos dan* siempre en una determinada organización, en una locación, diríamos; y no en un caos. Las cosas, explicará, *son* su espacio. Sin embargo, ni el espacio es un mero recipiente de las cosas ni éstas yacen sencillamente organizadas para nuestro uso. Las cosas y su espacio constituyen el paisaje del mundo, pero para su captación debemos ser capaces de hacer resonar las cosas en otra frecuencia, de dislocar ese orden y jerarquía que las separa y las valora según criterios aparentemente naturales. Los espacios son espacios *de* las cosas y determinan y preceden al hombre, “proporcionando, cuando es preciso, un molde a sus vivencias o un contenido a su ‘campo perceptivo’”. Ese gesto de hacer resonar las cosas de liberarlas de su uso es lo que denomina el filósofo español “extrañarse del espacio”: el extrañamiento voluntario del mundo de las cosas se refiere a tomar distancia de nuestra latente proximidad al espacio, plantear su pregunta,

contraatacar su obviedad, comprendiendo que “el espacio es un espacio de vivencias repleto no de objetos sino de significaciones” (1992:16-19).

La metafísica ha establecido una división entre interioridad y exterioridad. El privilegio de la interioridad en la historia de la filosofía se manifiesta expresamente para Pardo en el hecho de haber rechazado la exterioridad, el sentir, la pasividad, en privilegio del pensar, modo según el cual el alma puede ascender, remontar, romper con ese estado inferior. En ese tránsito hacia lo superior el tiempo aparecerá como la propia forma del alma y frente a éste el espacio sólo podrá encarnar lo irracional, lo carente de concepto (Hegel). Por esta razón, se explicará en *Las formas de la exterioridad* que “comenzar a pensar requiere la negación del espacio y la geografía como encarnaciones de la exterioridad” (*Ibíd.*). Y Así, La relación entre interior y exterior se traduce como relación de lo verdadero y lo falso: *grosso* modo, frente a la verdad interior, el mundo sensible constituiría un “vocerío ininteligible”; el mundo sensible constituye nuestra experiencia, nuestras sensaciones, pero no nos ofrece ninguna verdad, ningún sentido verdadero. Se opone desde ese instante la falsedad de las cosas exteriores que encubren su sentido a las cosas inteligibles que muestran su verdad: “la exterioridad es así el mundo sensible considerado en sí mismo al margen de toda relación con lo inteligible. No es ya sólo el orden de los cuerpos, sino, el exterior”. Siguiendo este texto del filósofo español, el mundo y la ciudad constituyen la piel de esa exterioridad, sitios del “vocerío inteligible” de las impresiones sensibles. Ambas, sin embargo, el mundo de las cosas y la ciudad de los hechos y las palabras, constituyen lo impensado del pensamiento, acontecimientos que varían a una velocidad infinita y que dejan su huella en el espacio en el que propio pensamiento debe surgir, poblando su contingencia. Aproximarse a ese exterior conlleva pensar de otra manera el devenir sentido de la ciudad y del mundo pues hasta ahora han sido abordados como si detrás de ese vocerío de las cosas y el murmullo de la ciudad se hallase algo así como la palabra clara de las cosas o de las buenas acciones de la comunidad.

El problema y su filosofía

La ciudad y la vida en las ciudades ha devenido un problema fundamental para la filosofía a fines del siglo veinte, pues su situación de crisis, el momento en que se produce la destrucción de todo lazo social y la renuncia a todo conflicto ciudadano, ha hecho urgente pensar la importancia, el valor positivo del desacuerdo, abandonando el clásico anhelo de pensar un modelo para ciudad y su moderna vocación de erigirse como protector de Estado. En el surgimiento de la pólis en Grecia, el conflicto es fundamental para la creación de un horizonte “suprafamiliar” donde son posibles la política –como discusión sin dominación- y la filosofía – como diálogo donde se ensaya la verdad-. Hoy en día

la ciudad parece prescindir de su cuerpo territorial y su historia particular para conectarse al presente de la ciudad red o red de ciudades. Fuera de su panorama quedan en apariencia el problema de las fronteras y la representación de su geografía, que fueron por ejemplo fundamentales para el nacimiento de la "ciudad libre" en los bordes del imperio de oriente. La representación actual de la ciudad coincide en afirmar su carácter post-histórico y post-identitario del territorio y la comunidad para reducir la posibilidad de conflicto entre los usuarios de la red de ciudades, para reducir el espacio habitado a un espacio de intercambio donde las prestaciones fluyen sin roce. Todos estaríamos dentro de un *mismo* mundo compartiendo la imagen del mundo mismo, desmitificado y desterritorializado. Todos los habitantes y experimentadores de la misma imagen de mundo gozaríamos de una libertad sin coacción al interior de nuestras almas sosegadas por el consumo y al exterior en nuestros cuerpos móviles y dóciles. No obstante, como nos proponemos mostrar, la ausencia de conflictos, es ausencia de ciudad; la desaparición de la geografía es la anulación de la tierra que sostiene toda construcción ulterior de la memoria del lugar, de la historia inscrita en el cuerpo de la ciudad. Se hace necesario, entonces, renovar el pensamiento de la ciudad a partir de una adecuada comprensión del conflicto y del espacio, como la que ofrece la obra de Deleuze-Guattari al concebir la idea de geofilosofía.

La hipótesis que guía esta investigación, como hemos dicho, es suponer que la ciudad es la condición del pensamiento en la medida en que éste sólo puede surgir *de* la ciudad, *de* la heterogeneidad que ella instala. La lectura de la ciudad a partir de la idea de geofilosofía concebida por Deleuze-Guattari nos permitirá entrever el lazo que une esa heterogeneidad de la ciudad a la posibilidad del conflicto, de la *stásis* de las acciones y de las imágenes. Según los autores, el interés de la filosofía por la ciudad debería fundarse en el hecho de que en Grecia ésta crea las condiciones para el pensamiento filosófico –el diálogo- y la política –la asociación y la rivalidad para el autogobierno-, teniendo en cuenta que dichas condiciones acontecen en una situación geográfica y geopolítica determinada: los bordes del imperio de oriente. Esta problemática conjunta de la geografía (la tierra y el territorio) y la ciudad (el medio del pensamiento) que articula la idea de geofilosofía es transversal a la obra conjunta de los filósofos citados. Ésta nos permitirá comprender: cómo acontece la íntima implicación del pensamiento y el territorio; en qué sentido la filosofía necesita la condición de un medio para la creación de conceptos, y, en esa medida, como ese medio se funda -sin necesidad de afirmar un determinismo- en el elemento "terrestre" (sus edades geológicas, la proximidad del mar, etc.)

El fenómeno material de las ciudades, los últimos treinta años, ha pasado de ser un problema que incumbe solamente a la arquitectura para convertirse en un asunto complejo, vale decir, un fenómeno que convoca a distintas perspectivas de análisis, no tanto para responder a un problema teórico, cuanto para responder a una urgencia vital que es social, política y filosófica al mismo tiempo

(Virilio 2011: 20-21). La ciudad no es sólo un lugar entre otros, sino que su especificidad reside en crear unas determinadas condiciones por medio de las cuales socializamos, pensamos y compartimos un espacio (Goetz 2003: 18). La consciencia de esa preponderancia de la ciudad nos conduce a pensar en su crisis actual desde una perspectiva filosófica, cuando la heterogeneidad que define la ciudad se ve amenazada. La ciudad a través de la historia ha existido como “red de ciudades”, gestándose como reunión de centros económicos, culturales y políticos. En el caso de la Europa democrática y el Asia imperial puede conocerse su evolución progresiva, el dominio de unas y la subordinación de otras, la importancia de los puertos para la cultura y el intercambio económico y la mezcla racial, la importancia de las ciudades del centro para el gobierno y la administración, como si el mar jugase un rol determinante a la hora de volver relativo todo orden vertical y toda verdad absoluta (Deleuze-Guattari 1991: 82 y ss.). Según Deleuze, las ciudades de Grecia, fundamentalmente las cercanas al mar, fueron un lugar donde la vida filosófica logró zafarse de las obligaciones que imponía la ley imperial. Siguiendo la tesis de Fernand Braudel, la influencia del mediterráneo tendría un lugar de suma importancia para la forma de vida que se gestó en ellas (Braudel 1998). Incluso la propia filosofía se habría beneficiado de la misma influencia que permitió gozar de una condición que es de suyo contingente: el encuentro entre extranjeros en un medio donde se ejercía un poder suave que permitía la asociación y el conflicto. ¿Qué relación guarda la lejana *pólis* con nuestras ciudades actuales?

En Latinoamérica se ha conocido otro camino para el desarrollo de la vida de la ciudad. En el breve período que comprende la primera mitad del siglo XVI fueron fundadas las ciudades más importantes y con ellas, según la tesis de Ángel Rama (Rama 2004), fue escrita la vida social en el espacio habitado, abriendo lugar a la administración, al derecho y la educación de una comunidad porvenir: el nuevo mundo cristiano. Pero la influencia del mar ejercería su poder de manera semejante a la del mediterráneo: los puertos como El Callao, Buenos Aires o Valparaíso, jugarían un rol fundamental en la “contaminación” del orden establecido, creando una “cultura menor”, si se define por tal a la que crece en los límites de la escritura oficial del espacio habitado: su umbral de contacto fue también el umbral de contagio por medio del cual las nuevas tierras gestaron su autonomía y su propia independencia nacional. Desde entonces los puertos, si no la mayoría, un gran número de ellos, han permanecido atados al mar, como una condena: la de intentar revitalizar el recuerdo frágil de su itinerario épico del pasado. Lo que estaba vivo o latente en ese tipo de lugares, como Valparaíso, era la posibilidad de divergencia, pues el espacio público era un *affaire* de todos y no sólo una cuestión de profesionales, como funcionarios o políticos. El cuerpo de la ciudad abierta al mar y sus influencias desestabilizaras fue, en primer lugar, apropiado relativamente en su anchura por sus habitantes que colonizaron progresivamente su territorio y, en segundo lugar, porque la calle jugó siempre un lugar

fundamental: se constituía como el lugar donde comenzaba lo público, donde el límite familiar quedaba puertas adentro, como en umbral siempre franqueable.

Fundamentalmente lo que destacamos es que si la ciudad mediterránea había sido la cuna de la filosofía y la política, pero también de la tiranía y la guerra civil, la ciudad marítima en Latinoamérica fue un espacio de cultura y de contracultura, de formación de identidades, pero también de conflictos sociales que buscaban la extensión de la igualdad, la participación colectiva en dicha creación de identidad. Hoy, sin embargo, parece dominante la idea de que las principales ciudades de Latinoamérica son partes de un mismo horizonte, un modelo de ciudad que trasciende cualquier lugar, una "*pólis*" carente de identidad que se compone de distintas ciudades reales que figuran como piezas intercambiables, independientes de su lugar e influencia geográfica, que es parte de una red mundial que asegura el funcionamiento del orden y el mercado.

En este panorama, el espacio urbano contemporáneo ha sido definido como "ciudad postindustrial (1973), "ciudad genérica" (Koolhaas 1997), "telépolis" (1994), "ciudad global", (Sassen 2001). Donde parecen coincidir los análisis es sobre la confusión de lo cualitativo y lo cuantitativo: el crecimiento de la ciudad ha operado una transformación de la naturaleza de la ciudad que nos impide nombrarla como tal (cuestión que ya estaba anunciada en otro contexto por Le Corbusier desde la *Carta de Atenas*). La comunidad y la ciudad en red alcanzan una dimensión planetaria girando en una órbita que elimina la historia (la identidad de las comunidades) y la geografía (las distancias y las fronteras entre comunidades, el aspecto y la configuración de su entorno) fundamentales desde antiguo para el orden cívico del conflicto (*pólemos* y *stásis*). Si bien esta definición de la ciudad planetaria posthistórica tendrá una radical importancia para comprender la relación de Filosofía y ciudad, pues sabemos que la filosofía de Kant está a la base del modelo de cosmopolitismo, creemos que este modelo no ha sido revisado suficientemente con relación a la tesis de la mutua dependencia de la ciudad, el conflicto y su territorio. Y, según intentaremos mostrar en esta investigación, la filosofía no puede quedar indiferente a su influencia, pues, entre otras razones que tendremos que analizar, en este modelo donde coincide las escalas del mundo y de la ciudad todo conflicto es interior y por lo mismo éste pasa a convertirse en un elemento de riesgo para la estabilidad del funcionamiento de los intercambios (Virilio 2009: 21); a *grosso modo*, negando el derecho al desacuerdo, toda promoción de "otro" orden posible deviene *stásis*, interrupción de la normal circulación del tiempo de la ciudad. Frente a esta amenaza, los sistemas de control y seguridad se vuelven cada vez más estrictos creando invisibles límites entre las fronteras abiertas, de esta manera, la ciudad como posibilidad de conflicto ingresa cada vez en su contradicción: el conflicto es lo que siendo interior debe quedar fuera de la ciudad para asegurar el normal flujo del movimiento, tal y como en Grecia había sido negado el origen

político de la *stásis* identificándolo como la enfermedad que cae sobre la familia de ciudadanos (Edmond 1997).

La genealogía de ese interior es fundamental a los fines orígenes de este trabajo. Según Pardo, la línea divisoria que separa interior y exterior es coextensiva al campo de la política donde precisamente se anuncia la necesidad de producir un orden, de esclarecer la verdad mediante un aparato legal que posee un doble carácter: coacción-prohibición y racionalidad-organización allí donde los individuos siguen ciegamente sus impulsos. Para Foucault, destaca Pardo, la sociedad civil se constituía ya como una sociedad política, un entramado de relaciones de poder; de producción de individuos. La sociedad civil conlleva ya un cierto número de políticas de individuación, que se presentan también formas de producción de verdad.

Hay una serie de tópicos que en lugar de contribuir a esclarecer el vínculo entre la filosofía y la ciudad, la vuelven más difícil, así lo señala José Luis Pardo. El primero de ellos es el de la "ausencia de la ciudad". Éste indica el advenimiento de la corrupción del espacio público como efecto del dominio de la imagen la publicidad y el mercado, erigiéndose en su lugar un nuevo espacio electrónico de los *mass media* que reemplaza la conversación y la discusión para poner en su lugar la imagen técnica. La ciudad, ella misma en su devenir imagen, se convierte en mera exterioridad. Por su parte, el tópico de la "explicación histórica" denuncia cómo la ciudad coge una extraña presencia en la ciudad-imagen, donde el verdadero tiempo es traicionado por las imágenes del pasado reunidas sin jerarquía: acontece así, en palabras de Pardo una aparente "suplantación del tiempo histórico por una colección de imágenes caprichosas y banales". En esta época no hay mundo tras las imágenes sino que el propio mundo se constituye como mera imagen inesencial porque como fenómenos solidarios la mera ciudad surge en tanto que imagen de la ciudad inimaginable "en una época de privación de la ciudad, en una época en que lo público es publicidad y la publicidad mera exterioridad sin contenido exterior" (1992: 230).

La consecuencia del ocaso de la racionalización política que dotaba de sentido a la existencia del espacio público es la alienación en el espacio del consumo, que viene a ocupar el lugar que antiguamente ocupaban las relaciones sociales, y la policía, que coge la plaza de la política. Para el nuevo orden mercantil y policial la calle aparece como un lugar de peligro o de lo asfixiante: "los individuos ya no encuentran lugar en la ciudad (no son ya animales políticos), sino en su interior privado, colonizado por el mercado y su señalética, vigilado e invadido por el poder. El espacio público sucumbe ante la publicidad, el privado ante la policía". Para este cuarto tópico del giro alienante, las imágenes falsifican los objetos y las personas, y la ciudad muere sepultada bajo la publicidad como vacío espacio icónico de simulacros. Allí se conoce el último estertor de la ciudad, muerte lenta del

ciudadano y de la política que renacen como masa y policía. Frente al extremo peligro, para armarse contra los peligros de la calle y la masa, la arquitectura de vanguardia producirá sus interiores diáfanos y bien vigilados como proyecto generalizado de encauzamiento de la multitud. No sólo se urbaniza la ciudad sino las propias masas. En ese contexto el interior deviene lugar de encierro para las masas, centros de trabajo y de ocio; encierro sin “atemperamiento”, pues no es un lugar, un refugio sino que se está sujeto a él. Por último, Pardo señala los “tópicos nostálgicos”, que pretenden ser el testimonio de la pobreza del tiempo de hoy: “normalidad del tiempo abstracto y simbólico (operacional y funcional), hecho de imágenes y esquemas es la materia de la vida cotidiana actual, materia de los objetos que nos rodean. A ellos el filósofo opone una cartografía que intenta romper la oposición entre naturaleza y ciudad pues la sensibilidad, a sus ojos, estará siempre “políticamente organizada”, la imaginación urbano civil es ella misma una cuestión de biopolítica; “lo sentido de la ciudad es siempre su plano, su modo bajo el cual lo recibimos y nos recibimos como sujetos producidos”; “la ciudad es siempre plan de ciudad: provisto de signos que no son más naturales los más arcaicos”. Tales afirmaciones nos conducen a una conclusión singular: la ciudad es *desde siempre* imagen de ciudad o bien “laberinto de imágenes” que no esconde ningún original. La comunicación no es nunca directa, ni su naturaleza es ella misma “natural” (ni en Grecia ni en la Italia del Renacimiento) sino en el tejido exterior que configuran esas imágenes. Conclusión: “no hay un espacio abstracto que se superponga y falsifique la verdadera ciudad, ese espacio abstracto es la ciudad”. ¿Qué quiere decir abstracción? La abstracción es contracción de muchas cosas: una imagen abstracta es la compresión de muchas cosas (como un collage, diríamos); pero también “lo abstracto absorbe una multiplicidad de imágenes”. Y al absorber, resume, las contrae, reduce su extensión (1992: 241). Para el filósofo, finalmente, “la ciudad ha sido siempre un texto, abstracto, resumido e iconográfico, compuesto por imágenes”; paralelamente, “la política fue siempre espectáculo, una cuestión de logística de la percepción y un tráfico de imágenes publicitarias”. Pero ello no quiere decir que la ciudad esconda una verdadera política tras el falso dominio de una falsa ciudad. Contra la nostalgia de un pasado jamás vivido sino meramente imaginado, éste concluye que cada época lleva a cabo su propia “falsificación del tiempo” y en ello reside su originalidad: crear frente al pasado inaccesible que portan las imágenes un montaje, un delirio. En la habitualidad que somos producidos en la normalidad que somos/estamos sujetos, se produce dicha falsificación, por ello resulta interesante investigar los mecanismos de producción de dicha banalidad en la que nos movemos y somos. En palabras de Pardo:

“se vuelve necesaria una arqueología de las cosas, pero también de las maquinarias de preorganización, micropolítica de la subjetividad y la individualidad que trabajan con esos elementos, presos desde el principio en la tecnología de la afección. El espacio político no es nada más que la posibilidad de que surjan las cosas, que se produzcan individuos y se instituyan como sujetos. De ese espacio de imágenes que

constituye nuestra exterioridad no podemos tener una comprensión clara y distinta, es lo que de una manera oscura y confusa nos rodea, sin que podamos casi nunca convertirlo en intuición o pensamiento. Nos diluimos en esa cotidianeidad de imágenes, pero ellas también son nuestra piel. Ambigüedad, nos perdemos (nos hundimos, irreflexivamente), pero somos fundamentalmente esa pérdida (...) La ciudad se oculta en sus imágenes, pero reside en ellas, en el lugar de no residencia (abstracción). Pero la ciudad que es imagen, reside, en nuestros ojos, allí donde nosotros no residimos ni podemos residir. (*Ib.* 245)

El presente trabajo de tesis busca desarrollar el estudio de la relación de la filosofía y la ciudad desde la *stásis* que producen ciertas imágenes, como el modo de ser en que la ciudad se hurta a la normalidad a la continuidad de sus imágenes, donde lo habitual refleja lo extraño. El conflicto no destruye, sino que al contrario anima la ciudad, la materializa, haciendo posible tanto la heterogeneidad social como las distancias que definen el límite ciudadano, más allá de todo horizonte familiar de la preorganizaciones de sensaciones. La filosofía que intentamos desarrollar es un pensamiento *de* la ciudad, que emerge *desde* la ciudad como de su condición, oponiéndose a la idea de filosofía donde el pensador, conectado con las verdades eternas, se hallaría más allá de todo lugar, hecho que le permite ser juez de la historia y de los fenómenos desde su posición trascendental. Por nuestra parte, cabe decir que consideramos que la ciudad es trascendental, en la medida en que ésta produce las condiciones de experiencia del pensamiento para ejercerse como “resistencia al presente” (Deleuze 1991: 106).

La *Géophilosophie* en general redefine la idea de filosofía manifestando una ruptura con la historia de filosofía, como historia interior al pensamiento y a las ideas, afirmando una íntima cercanía entre el pensamiento y la exterioridad (Deleuze 1991: pp. 82 y ss.). El aporte específico de la idea de geofilosofía es comprender que la ciudad constituye el lugar polémico del orden -la regularidad en el control de los flujos- y las rupturas y las conexiones inéditas: para la geofilosofía toda ciudad hace posible ese conflicto. *Capitalismo y Esquizofrenia II. Mil Mesetas* (Minuit 1980), ya se había propuesto diagnosticar qué tipo de luchas y conflictos entonces eran posibles para evitar que la dominación destruyese la fórmula siempre inestable que define a la ciudad: la ciudad se instala como posibilidad de conflicto. No sólo *¿Qué es la filosofía?* Y *Mil Mesetas* son partes de esta aproximación geofilosofía a la ciudad y la historia de la filosofía, pues de cierta manera “*Kafka. Por una literatura menor*” puede ser considerado como un texto concentrado en definir qué es para ambos autores “pueblo”, “multiplicidad”, “devenir menor”, elementos todos ellos fundamentales en la concepción de geofilosofía, elementos que se definen no tanto por su conflicto y relación con lo “Mayoritario”: “Estratos”, “Democracia”, “Política”, etc., sino que expresan su propia singularidad, su devenir, su carácter de “línea de fuga”, anunciando los temas que serán tratados en *Capitalismo y Esquizofrenia II. Mil Mesetas*.

La necesidad de pensar el conflicto ha sido parte integrante del pensamiento de la segunda mitad del siglo XX: Jean-François Lyotard ha escrito acerca de la necesidad del "diferendo" en el lenguaje (Minuit 1983), Jacques Rancière ha tratado en múltiples oportunidades sobre el valor del "desacuerdo" en la política y la estética (Rancière: Seuil 1992; Galilée 1995; La fabrique 2000). Pero más todavía, un número importante de pensadores contemporáneos pueden considerarse dentro de esta línea de pensamiento que Deleuze-Guattari denominan Geofilosofía: Michel Foucault (Gallimard 1975 ; Gallimard 1997), Giorgio Agamben (Pre- textos 1995; Pre-textos 1998 ; Pre-textos 2000; Pre-textos 2003), Massimo Cacciari (Aldebarán 2001), Michael Hardt-Antonio Negri (Cambridge 2000 ; Penguin press 2004), Peter Sloterdijk (Maren Sell 2000 ; Pluriel 2002;Maren Sell 2005; Éditions Maren Sell 2010) todos ellos pueden identificarse como filósofos preocupados tanto por los "límites del mundo", como por la relación del pensamiento con el territorio, la geografía y, por tanto, con las condiciones bajo las cuales se produce la filosofía. Al mismo tiempo todos ellos de alguna forma realizan una "polemología", una filosofía del conflicto. Estas ideas, por ejemplo, están presentes en la construcción del proyecto conjunto de Antonio Negri y Michael Hardt, presente en sus libro *Empire* (Cambridge 2000), *Multitude Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire* (2004) y en sus contribuciones en la revista *Multitudes*. (Ed. Amsterdam), dirigida por Yann Moulier-Boutang, de aparición trimestral desde el año 2000 hasta la fecha y con la contribución de intelectuales de distintas regiones del mundo, concentrada en el análisis multidisciplinario de los nuevos conflictos urbanos y de las nuevas prácticas de subjetivación.

La discusión bibliográfica principal en torno a la idea de geofilosofía es la siguiente: en francés, Villani Arnaud, *Géographie physique de Mille plateaux*, in Critique n°455, avril, Paris, 1985, pp. 331-347; Antonioli Manola, *Deleuze et l'histoire de la philosophie*, Kimé, 1999; de la misma autora proviene la primera monografía dedicada a la idea de geofilosofía: Antonioli Manola, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, L'Harmattan, Paris, 2003; contribuyendo la misma autora también con: Antonioli Manola, "*Géophilosophie*" en *Concepts hors série Gilles Deleuze*, collectif bajo la dirección de Stefan Leclercq. En inglés se cuentan al menos con un título: Bonta Mark, Protevi John: *Deleuze and Geophilosophy: A Guide and Glossary* (Deleuze Connections), Edinburgh University Press, 2004. La bibliografía de interés general es la siguiente: Philosophie n°47, Les Editions de Minuit, 1995; Gilles Deleuze, *Annales de l'institut de philosophie et de sciences morales*, Université Libre de Bruxelles; o principalmente el volumen: *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, bajo la dirección de Eric Alliez, 1998, (texto que recoge las intervenciones del coloquio realizado en Brasil el año 1995). También de gran interés resulta el trabajo que lleva a cabo la agrupación, Deleuze's Studies, que publica tres veces al año un libro interdisciplinario dedicado exclusivamente a la obra de Gilles Deleuze, en la editorial Edinburgh

University Press, con el auspicio de Cardiff University. Esta agrupación anualmente co-organiza un congreso internacional "Deleuze" junto a la Manchester Metropolitan University. En el encuentro correspondiente al año recién pasado en Copenhague el investigador de la presente Tesis presentó una comunicación titulada: "Geophilosophy between politics and aesthetics". En cuanto a coloquios expresamente dedicados al tema en cuestión, se cuenta con un congreso internacional desarrollado el año 2010 en la Universidad de Lyon II, Francia. En relación al trabajo en español no contamos ni monografías ni con las traducciones de las obras citadas en otras lenguas. En el caso de tesis en francés se cuentan con algunas dedicadas a la ontología de Gilles Deleuze –la más importante Véronique Bergen, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, L'Harmattan, Paris, 2004 (mil páginas dedicadas a su trabajo recorriendo distintos tópicos- al problema del tiempo, al problema del cine) pero no hemos encontrado información acerca de una aproximación a la geofilosofía. Tras haber recorrido una amplia bibliografía somos conscientes de la riqueza del problema y de la gran tarea por delante.

PRIMERA PARTE

GEOFILOSOFIA:

INMANENCIA, CONTINGENCIA Y *ARKHÉ*

En la primera parte se desarrollan dos capítulos fundamentales para el desarrollo sucesivo de la investigación:

En primer lugar se procederá a la presentación de la idea de “geofilosofía” en el marco de la “geografía del pensamiento” de Deleuze y Guattari. En rigor se señala el modo en que para aquellos un pensamiento de la inmanencia e relaciona con el “medio” y con una “contrahistoria”.

En segundo lugar, se llevara a cabo la reconstrucción del concepto “geofilosofía” a partir de su vinculación específica con el medio que ofrece la ciudad: la ciudad surgirá pues como *condición* del pensamiento y de la política.

El puente tendido entre la geofilosofía y la ciudad nos conducirá a analizar la relación de la filosofía con la política y la arquitectura como los elementos íntimamente ligados a la construcción de un orden y a la dislocación del “orden natural”.

“[...] Será necesario hacer una crítica de esta descalificación del espacio que reina desde hace varias generaciones. ¿Ha comenzado en Bergson o antes? El espacio es lo que estaba muerto, fijado, no dialéctico, inmóvil. Por el contrario, el tiempo era rico, fecundo, vivo, dialéctico.

La utilización de términos espaciales tiene un cierto aire de anti-historia para todos aquellos que confunden la historia con las viejas formas de la evolución, de la continuidad viviente, del desarrollo orgánico, del progreso de la conciencia o del proyecto de la existencia. Desde el momento en que se hablaba en términos de espacio se estaba contra el tiempo. ¡Se «negaba la historia»! como decían los tontos, se era un «tecnócrata». ¡No comprendían que en la percepción de las implantaciones, de las delimitaciones del perfilamiento de los objetos de los gráficos, de las organizaciones de los dominios!, lo que se hacía aflorar eran los procesos —por supuesto históricos— del poder. La descripción espacializante de los hechos del discurso desemboca en el análisis de los efectos de poder que están ligados a ellos”.

Foucault, *Questions a Michel Foucault sur la Géographie*. Revisado *Herodote*, n. 1, primer trimestre, 1976.

1 Geo-filosofía: construcción de un concepto

1.1 Filosofía y territorio

El sujeto y el objeto dan una mala aproximación del pensamiento. Pensar no es un hilo tensado entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno alrededor de otro. Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra.¹

El todo del pensamiento se pone así como un laberinto de laberintos, cada uno de los cuales es un momento contingente; la filosofía que es la última en el tiempo no es en principio ni por principio resultado de las otras precedentes, mantiene con ellas ciertas relaciones geográficas.²

La territorialización es tal vez el primer fenómeno a considerar antes de hacer una referencia al territorio³. Un territorio se erige; algo nuevo surge de la tierra. Tal como el geólogo, el filósofo debe observar, distinguir los distintos movimientos, los ritmos telúricos que modelan el paisaje, porque en aquellos yace inmersa la vida colectiva, el pensamiento; la experiencia. Tal como para el etólogo, el filósofo debe comprender el valor existencial que se juega en los movimientos que tienen lugar en el territorio donde cada uno se protege del caos *abriendo* un espacio, creando un lugar-hogar donde se traza la frontera interior-exterior. Al mismo tiempo, el filósofo debe comprender como ningún otro el carácter relativo del territorio: se abre un territorio pero también se abandona: el caos se introduce *necesariamente* dentro. Las puertas y las fronteras son abiertas, lo familiar se vuelve extraño. Pareciera que en esa ambigüedad-relatividad se encuentra la clave de bóveda: el Territorio sólo puede darse como vínculo con la Desterritorialización, por tanto con la Tierra y la Reterritorialización. Allí, en medio, se halla el Devenir, mejor dicho, deviene la articulación contingente de cada uno de ellos. Pero, tal como el geógrafo, el filósofo debe comprender esa constante relativa como el eje en el que se juega la configuración de un paisaje que refleja distintas edades en un espacio compuesto de capas distintas; en *un* espacio que no es uno sino múltiple, dado que está compuesto como una heterogeneidad que no es indiferente ni a la vida colectiva, ni al pensamiento.

Desde el comienzo del trabajo conjunto de Gilles Deleuze y Pierre Félix Guattari es posible notar toda una terminología que hace referencia al Territorio y la Tierra, especialmente y con gran énfasis a una geografía que nos provee, en distintitos aspectos, los movimientos de desterritorialización

¹ Cf. Deleuze Gilles, Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 1991, p. 82. Edición Española, *¿Qué es la filosofía?* Barcelona, Anagrama, 1993, p. 86 En adelante este texto será citado por su edición en español con sus iniciales *¿QuF?* más la numeración en el mismo idioma.

² Pardo, José Luis, *Las formas de la exterioridad*, Valencia, Pre-textos, 1992

³ Zourabichvili, François *Le vocabulaire de Deleuze*, París, Ellipses, 2003, p. 27

y reterritorialización que juegan un vínculo con el pensamiento¹. Este asunto, que podríamos denominar *su vocación geográfica*, no podrá ser reducido a una materia irrelevante, como si se tratase de un uso metafórico de la lengua, pues lo veremos a la base de una especie de “geo-análisis” o geo-crítica” que involucra a la vez al pensamiento, a la historia y a la filosofía de la historia.

El objetivo al comienzo de esta investigación será mostrar las premisas de ese orden “geo” que articula el discurso de ambos pensadores para luego intentar esclarecer su relación con la definición de la filosofía como una creación de conceptos, pues ambos horizontes, aparentemente distanciados, se muestran ligados a la hora de comprender la creación filosófica como un ejercicio de desterritorialización de toda forma de sujeción². La hipótesis que guía esta lectura de la territorialidad deleuzo-guattariana se expone de la siguiente manera: la creación de conceptos –la desterritorialización del pensamiento- depende de unas coordenadas territoriales que se instalan “históricamente”, unos usos y agenciamientos del territorio que dan origen a una red de ciudades mediterráneas que se relacionan libremente (inclusive si se piensa la guerra como una forma de relación). La ciudad –su fenómeno plural desde la fundación de la democracia- permite la construcción de un plano de inmanencia donde el pensamiento se pone a sí mismo allende toda forma de constricción. En suma, el agenciamiento territorial que da origen a la red de ciudades está puesto en directa relación con el nacimiento de dos formas de vida: la filosofía y de la política³.

En *Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia* nos encontramos con un “geo-análisis” de la historia universal donde se exponen los diferentes movimientos que han sido esenciales a la microhistoria de lo social. Dichos movimientos, sin embargo, sólo se superponen ya que nunca se puede reconocer entre ellos una superación o inclinación progresiva. En términos concretos, la “máquina territorial” -donde las relaciones sociales son sobre todo relaciones familiares inscritas en el cuerpo lleno de la tierra⁴- da paso a la “máquina despótica” -donde se niegan las antiguas filiaciones familiar para surgir un nuevo tipo de relación que da origen al Estado, al que es fundamental la moneda, en el cuerpo lleno del

¹ La idea de “geo-filosofía” puede comprenderse - y así intentaremos mostrar en esta investigación - como una clave de lectura fundamental del trabajo conjunto de Gilles Deleuze y Félix Guattari. El término no pretende rebautizar la filosofía, dotándole de un nuevo enfoque, sino volverla hacia las condiciones immanentes a su ejercicio.

² Al respecto, Francisco José Martínez explica “[...] la filosofía deleuziana se presenta como una pragmática, como un esquizoanálisis, como un instrumento para trazar los mapas, los diagramas característicos de las sociedades contemporáneas. La filosofía es un análisis de los espacios culturales, sociales, teóricos, y dentro de estos espacios individúa las líneas que los cruzan y los puntos singulares donde se producen los cambios. La filosofía es una cartografía, una diagramática, pero también una pragmática, ya que da indicaciones prácticas y ella misma se constituye como una práctica, no sólo teórica en el sentido de Althusser, sino con pretensiones de incidir directamente en las luchas cotidianas, teóricas y sociales”. Cf. Martínez, Martínez, Francisco José, *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, p. 39, en *Eikasía. Revista de Filosofía*, año IV, 23 (marzo 2009). <http://www.revistadefilosofia.org>

³ Cf. *¿QuF?* p. 9; p. 15; p. 28; p. 53

⁴ Cf. *AE* p. 146

Déspota que reemplaza en su función al cuerpo lleno de la tierra¹- frente a la cual adviene a su vez la “máquina capitalista” –donde la creación de capital prevee los medios para su circulación perpetua sobre el campo social. La máquina capitalista se asienta sobre las ruinas de la máquina despótica y presenta una inusitada inversión de las máquinas interiores: su fin no es codificar, sino producir y decodificar los flujos formando un no-conjunto social. Dicho de otra manera, su ejercicio no contribuye a ninguna totalización de losocial, pues si se ejerce sobre un cuerpo, no es el de la Tierra o el del Déspota sino el Cuerpo sin Órganos que tiende a una perpetua desterritorialización². No obstante, Cada máquina no es simplemente abolida por la anterior, sino que cada formación integra de manera fragmentaria la herencia de la formaciones precedentes, dando lugar a un mosaico que permanece ilegible cuando se recurre a un principio de explicación único³. La historia social es expuesta en el texto como un movimiento ascendente que al culminar en la forma Estado-capitalismo genera nuevas y *sutiles* formas de territorialización, donde sin embargo, veremos cohabitar la territorialidad más primitiva con la más sutil. Pues la transformación que entonces se inicia, no constituye una liberación progresiva⁴ sino, como decíamos más arriba, un mosaico, donde se conjugan distintos tiempos.

Este “geo-análisis” constituye una historia política de las diversas formaciones territoriales a lo largo de la historia. En palabras de Francisco José Martínez:

En el Anti-Edipo aparece también una teoría de la evolución histórica y una «politología». A través del estudio de la máquina territorial primitiva, la máquina despótica bárbara y la máquina capitalista civilizada se esboza un esquema que da cuenta de los procesos de territorialización, desterritorialización y reterritorialización y de emisión y fijación de flujos, de hombres, riquezas e información, en los que consiste la historia humana⁵.

Historia y geografía están íntimamente ligadas en ese esquema “politológico” –de ahí que utilicemos la fórmula “geo-análisis”, que volveremos a comentar- pues cada una de las formaciones caracterizadas se presenta simultáneamente a las otras, contra la periodización progresista. La historia se mueve *a causa* de la geografía, entendida como las maneras de agenciar el territorio (en la que cabría la propia política, pero, más directamente, disciplinas como la arquitectura, la geografía – técnicas del espacio- y la filosofía, encargada de justificar la razón de cada “reparto” de territorio). Dicho de otra manera, los procesos de desterritorialización y reterritorialización generan los relieves de

¹ Cf. AE p. 152

² Cf. AE p. 59

³ Cf. Antonioli, Manola, *Géophilosophie de Deleuze et Guattari*, París, L'Harmattan, 2003, p. 13

⁴ No resulta adecuado, sin embargo, pensar este asunto en términos de progreso o de superación: el despotismo puede ser contemporáneo, ciertamente, a la libertad que por ejemplo produce el liberalismo. Sobre la diacronía de las épocas en Deleuze, véase, Pardo, José Luis, *Máquinas y componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault*, pp. 41-42

⁵ Cf. Martínez, F. *op. cit.*, p. 270

la historia, a cuya evolución le es congénere un arcaísmo¹. Por ello, en lugar de decir que la geografía es, de alguna manera, la *causa* de la historia, tendríamos que explicar que la primera es “condición” de la segunda. Pues, la geografía no designa otra cosa que el reparto que disloca la unidad (y la organización) del tiempo haciendo visible dos usos posibles del espacio.

La temática de la espacialidad ha sido ampliamente desarrollada por Deleuze y Guattari, incluyéndose en la denominada “geografía del pensamiento”. Al referirnos al espacio no podemos sin embargo preguntar ¿qué es el espacio? sin caer en lo que Deleuze y Guattari denuncian como una falsa pregunta. Al contrario, la pregunta clave es cómo se ocupa el espacio o bien cómo nos vemos envueltos en él. En otras palabras, para referirnos al espacio no guarda mayor importancia su definición, la pregunta por su esencia, sino más bien el modo de estar en él. Por una parte, nos encontramos con la forma nómade de ocupar el espacio, el espacio liso, y por otra con la forma sedentaria de situarnos en el mismo. En el marco de la filosofía de Deleuze y Guattari, “Espacio liso” y “espacio estriado” son dos elementos que debemos comprender íntimamente ligados, como sucederá también con los pares “molecular” y “molar”, “ciencia real” y “ciencia nómade”, etc. Pensar que exista una primacía de uno de los elementos constituye no obstante un peligro, aun cuando exista siempre la tentación de reconocer que los autores de *¿Qué es la filosofía?* ejercen una suerte de idolatría por lo “molecular”². La oposición tampoco llega a una síntesis: no vemos surgir una unidad superior; no podemos reconocerles como los extremos de una relación dialéctica: los cruces son siempre de ida y de vuelta: el espacio liso, no medido, se puede estriar, ordenar y organizar, así como lo estriado, lo rígido y jerarquizado, se puede alisar o desterritorializar. Los intercambios no cesan de producirse, igual que los conflictos no cesan de destruir la aparente unidad de cada cual.

Es en *Mil mesetas* donde Deleuze y Guattari entran con detalle en la explicación de la íntima ligazón entre “liso y estriado”. De manera bastante general se puede decir que el espacio liso constituye un espacio “abierto”, el espacio estriado, por su parte, un espacio “cerrado”³. El espacio abierto es el recorrido por el “nómade”, figura del movimiento, mientras que el estriado constituye la

¹ No hay que olvidar la propia tendencia deleuziana de encontrar héroes en el pasado “primitivo”, lo mismo que dotar lo primitivo de un valor contemporáneo. Para el primer caso, cf. Pardo, José, Luis, *Máquinas y componendas*, op. cit., p. 41. Para el segundo caso, cf. Deleuze Gilles, Guattari, Félix, “Traité de nomadologie”, en, *Mille Plateaux*, Paris Minuit, 1981, pp. 434-527 (MM)

² Véase, por ejemplo, José Luis, «Máquinas y componendas. La filosofía política de Deleuze y Foucault», en López Álvarez, P.; Muñoz, J. (eds.), *La impaciencia de la libertad. Michel Foucault y lo político*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 27.

³ La multiplicidad del espacio es señalada por la geógrafa Doreen Massey como el lugar en que se encuentran y se gestan las diferencias. En *La filosofía y la política de la espacialidad*, la investigadora aborda: 1) del espacio como producto de interrelaciones; 2) del espacio como esfera de posibilidad de la multiplicidad 3) del espacio como creación, abierto a nuevas conexiones. En suma, el espacio es producto y no contenedor; diverso y no Uno; abierto a lo porvenir, y no *mero* objeto de un proyecto mensurable. Entontes, contra la idea del espacio entendido como recipiente, se plantea la importancia de reconocer, más allá de todo esencialismo, que es posible y sobre todo necesario ver en la construcción de espacios, la clave para la construcción social de subjetividad (Cf. Massey, Doreen, *La filosofía y la política de la espacialidad*, Buenos Aires, Paidós, 1992, pp. 104-105).

primera obra del sedentario que traza y troza la tierra, la reparte y la ocupa *definitivamente*. La diferencia esencial es la siguiente: “En un caso se ocupa el espacio sin medirlo, en el otro se mide para ocuparlo”¹. Esta distinción de lo liso y lo estriado fue llevada a cabo por Pierre Boulez, *Penser la musique aujourd’hui*, y parece estar en perfecto acuerdo con la distinción nómade-sedentario (como dirán Deleuze y Guattari, el espacio sedentario está estriado por muros lindes, mientras que el espacio nómade sólo posee trazos contingentes, destinados a ser borrados²), y la diferencia entre la ciencia menor y ciencia real (la ciencia que construye las catedrales se basa en un saber “menor” de los *compagnons* que se opone al saber real que busca estriar el espacio, como sucede en el románico³). Deleuze y Guattari observan distintos modelos donde se construyen lo liso y lo estriado: “tecnológico”, “marítimo”, “matemático”, “musical”, “estético”. En cada uno de estos modelos es posible encontrar estas dos formas de crear lo liso y de proyectar estriado para volver finalmente a la íntima ligazón de tierra y territorio: la Desterritorialización se produce en el caso del nómade, que trae consigo la ciencia menor vector de heterogeneidad, y la reterritorialización en el caso del Estado, que erige una ciencia real, ordenada y legalizada, que debe ser obedecida. No debiera sorprendernos que esta diferencia alcance al propio pensamiento: no solo el nómade o mejor dicho hay un ejercicio nómade del pensamiento bastante diferente de un ejercicio estatal o sedentario del mismo. En términos generales, mientras el nómade mantiene una relación bastante peculiar con su medio (dado que ocupa sin medir, sin cerrar) exponiéndose a su Afuera, el sedentario conjura toda su violencia a costa de intentar medir toda experiencia, poblando el mundo como un gran interior. Ambas ideas nos remiten a los dos extremos del pensamiento filosófico:

Un método es el espacio estriado de la *cogitatio universalis*, y traza un camino que debe seguirse de un punto a otro. Pero la forma de exterioridad sitúa al pensamiento en un espacio liso que debe ocupar sin poder medirlo, y para el que no hay método posible, ni reproducción concebible, sino únicamente etapas, *intermezzi*, reactivaciones. El pensamiento es como el Vampiro, no tiene imagen, ni para crear modelo, ni para hacer copia. En el espacio liso del Zen, la flecha ya no va de un punto a otro, sino que será recogida en un punto cualquiera, para ser reenviada a otro punto cualquiera, y tiende a permutar con el tirador y el blanco⁴.

Un elemento esencial de esta geografía del pensamiento es la ciudad: la ciudad constituye el punto en que siempre se encontrarán – no en una forma de equilibrio – lo liso y lo estriado, immanencia y trascendencia, la desterritorialización nómade y la reterritorialización estatal. Por esta razón, desde allí propondremos nuestra lectura de las implicaciones políticas de la idea de geofilosofía. Nos interesa detenernos con cuidado en la idea de ciudad de *¿Qué es la filosofía?* (1991). Si ésta nos

¹ MM p. 368

² MM p. 385

³ MM p. 371

⁴ MM p. 382

parece importante es, en gran medida, porque en aquel texto la desterritorialización que se produce con la invención de la *pólis* se vincula con la invención de la filosofía¹. Principalmente la ciudad se libera de la matriz familiar, de la jerarquía e institucionalidad que esta imponía en el medio social y económico griego; se libera de los muros del *oïkos* para abrirse a la red de hogares, a los encuentros y conexiones útiles a la política y a la economía que marcan su crecimiento y desarrollo²; se libera también de la ciudad imperial y del poder despótico de oriente³. La ciudad griega está íntimamente ligada a la filosofía. La ciudad libera a los hombres y se libera ella misma para apropiarse de un nuevo territorio: se reterritorializa en la política y en la ley de la circulación de la palabra, que provee un punto de encuentro a la división molar de clases; se reterritorializa en el concepto de la filosofía, que se cuestiona sobre la verdadera comunidad libre de *stásis*. El diálogo político y el concepto filosófico componen un territorio singular donde la ciudad se desprende de la trascendencia de un orden, de un *arkhé*; del poder de un solo hombre o de un grupo. La filosofía nace ella misma como *pretensión* de saber o como *reparto* o multiplicación de la razón y de la política, como instauración colectiva de la razón y la justicia, en palabras de Deleuze: "*Athènes ne fut pas l'évènement d'une raison éternelle, mais l'évènement singulier d'une rationalisation provisoire, d'autant plus éclatante*"⁴.

La ciudad griega se conecta con nuestra propia contingencia, pese a que sea en los términos del inequívoco ocaso de su inmanencia. A la ciudad griega, a la heterogeneidad que se instala desde ella, la propia producción de subjetividad se ve asociada. La libertad para el conflicto entre iguales no es independiente del hecho urbano-geográfico que se instala en los bordes del imperio de oriente. Hoy la gran desterritorialización que nos arrastra reconectando todos los flujos locales disuelve la ciudad histórica, vector de conflicto, y por ese medio un aparente consenso se instala como territorio existencial, ejemplo de la desalterización de la sociedad, del monolingüismo económico y de la explotación de la tierra. Frente a este panorama Guattari se pregunta:

En las brumas y miasmas que oscurecen nuestro fin de milenio, la cuestión de la subjetividad retorna hoy como un leitmotiv. Lo mismo que el aire y el agua, ella no es un dato natural. ¿Cómo producirla, captarla, enriquecerla, reinventarla permanentemente para hacerla compatible con Universos de valores mutantes? ¿Cómo trabajar para su liberación, es decir, para su resingularización?⁵

¹ Cf. *¿QuF?* p. 83

² Tampoco podemos hablar de superación del *oïkos* del régimen familiar. Muchos son los factores que nos hacen pensar en la confusión ocasional de sus límites. Dos ejemplos para ilustrar esta cuestión. El primero es político: la Hestia del centro del hogar se reproduce en el centro de la *pólis*, dando sentido a la religión civil de la ciudad. El segundo es "estético-político": en la tragedia, los problemas familiares de los *basileís* serán siempre problemas políticos, vale decir, asuntos que competen a la suerte de la ciudadanía.

³ Cf. *¿QuF?* p. 85

⁴ Deleuze, Gilles, *Périclès et Verdi. La philosophie de François Chatelet*, París, Minuit, 1988, p. 17 (PV)

⁵ Cf. Guattari, Félix, *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial 1996, p. 163

Para Guattari, el "Capitalismo mundial integrado" (CMI) descentra sus núcleos de poder desde producción de bienes y servicios hacia la producción de subjetividad, gracias al control en la producción de signos, como el que ocurre en el dominio de las comunicaciones. El CMI, de esta manera, se despliega gracias a través de cuatro semióticas: económica, jurídica, tecno-científica y subjetivación, donde se destacan principalmente las que actúan a través de la arquitectura, el urbanismo y los equipamientos colectivos. Entre estas semióticas no existe una relación jerárquica, como el mismo Guattari lo expresa, "en la actualidad el objeto del CMI es un conjunto inseparable: productivo-económico-subjetivo"¹. Cada una funciona como un elemento que interviene en la producción de subjetividad. El suelo en el que se ejecuta su función es la época *massmediática* de alcance mundial², época nutrida por reivindicaciones singularistas, procesos de liberación y creación, que corren sin embargo paralelamente con reterritorializaciones conservadoras de subjetividad. Allí, los equipamientos colectivos y las máquinas mundiales de informaciones y de comunicación operan en el corazón de la subjetividad. Mas no sólo a nivel de la memoria sino en la propia sensibilidad, creando un territorio homogéneo apto a las máquinas rentables del CMI³. En los términos en que se expresa Guattari en *Caosmosis*, como una forma de subvertir ese orden mundial: "Lo mejor es la creación, la invención de nuevos Universos de referencia; lo peor, la masmediatización embrutecedora a la que millones de individuos están hoy condenados"⁴. Lo que está en juego en este horizonte ambiguo son los procesos de singularización y de homogenización de la subjetividad. Tal y como Guattari entiende el *enjeu* de la subjetividad, ésta emerge en tanto que territorio existencial en adyacencia con una alteridad. La subjetividad será definida como individual cuando una persona se sitúa en el cruce de las relaciones con los otros que puede ser regidos por distintos usos o costumbres (familiares, grupales, jurídicos). La subjetividad será definida como colectiva cuando nos referimos a una multiplicidad "del lado de las intensidades preverbales tributaria de una lógica de los afectos".

Guattari intenta definir la tarea del pensar en la producción de cartografías que nos permitan no tanto interpretar la subjetividad, como si se tratara de algo ya hecho, sino producir subjetividad como un acto desarrollado en virtud de la heterogeneidad, tomando como punto de partida la incidencia de las ideas y teorías sociales y científicas, junto a las cuales concurren las propias conquistas técnicas y la masmediatización, en la construcción mapas que individuos y colectividades se forjan para sí mismos.

¹ Cf. Guattari Félix, *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-textos, 1996, pp. 41-44

² Cf. Guattari, Félix, *Caosmosis*, op. cit., p. 11

³ Cf. *Ibid.*, p. 14

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 16

Ideas y avances se presentan a este respecto como modelos productores de subjetividad en la lugar de ofrecerse como modelos explicativos de lo real:

“De una manera más general, deberá admitirse que cada individuo, cada grupo social vehiculiza su propio sistema de modelización de subjetividad, es decir, una cierta cartografía hecha de puntos de referencia cognitivos pero también míticos, rituales, sintomatológicos, y a partir de la cual cada uno de ellos se posiciona en relación con sus afectos, sus angustias, e intenta administrar sus inhibiciones y pulsiones”¹.

Si para Guattari emerge como una apuesta fundamental del pensamiento la “conciencia” de su incidencia en los imaginarios que mueven el mundo es en razón del estado crítico actual de los distintos niveles en que nos movemos, nivel psíquico, ambiental y social, y que por lo mismo claman por una acción coordinada, que no debe confundirse con una proyección totalizadora, sino como el cuidado de nuestro lazo con el mundo:

Nuestra supervivencia en este planeta está amenazada no sólo por las degradaciones ambientales, sino también por la degeneración del tejido de solidaridades sociales y de los modos de vida psíquicos que conviene, literalmente, reinventar. La refundación de lo político deberá pasar por las dimensiones estéticas y analíticas que se implican en las tres ecologías del ambiente, el *socius* y la psique [...] La única finalidad aceptable de las actividades humanas es la producción de una subjetividad que autoenriquezca de manera continua su relación con el mundo [...] ²

La actividad humana se inserta en la construcción y montaje de las distintas máquinas que constituyen el mundo naturalmente maquínico en el que nos movemos. Para Guattari, si puede decirse así, no sólo las máquinas técnicas son máquinas, sino también el medio social y el cuerpo, así también como las ideas científicas o las producciones artísticas, que forman parte de una gran máquina abstracta que las vincula en su heterogeneidad: “La máquina abstracta atraviesa todos estos componentes heterogéneos, pero sobre todo los heterogeneiza, al margen de cualquier rasgo unificador y de acuerdo con un principio de irreversibilidad, singularidad y necesidad”³. Por esta razón el imperativo ético del pensamiento es tomar parte activa en heterogeneización del conjunto constituyéndose como una ecología generalizada o ecología que: “tenderá a crear nuevos sistemas de valorización, un nuevo gusto por la vida, una nueva ternura entre los sexos, los grupos de edad, las etnias, las razas...”⁴.

En esta creación se juega la alteridad pues la ciencia de los ecosistemas o cartografía de la heterogeneidad que se pone en juego en la máquina abstracta apuesta directamente a la ruptura con los esquemas preestablecidos, por ello el nuevo paradigma estético que propugna Guattari posee

¹ Cf. *Ibid.*, p. 22

² Cf. *Ibid.*, pp. 34-35

³ Cf. *Ibid.*, pp. 54-55

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 113

implicancias no sólo éticas sino también políticas. Rompiendo el tejido homogéneo de la situación de base, se rompe también la preeminencia de la comunicación y la significancia y, a través suyo, el disenso, el desacuerdo, la *satis*, se eleva a categoría existencial esencial: no lo que une, sino lo que rompe, lo que se fuga, es el objeto de esta cartografía que se propone como objeto la ecosofía¹. Pues de lo que se trata no es de contribuir al resguardo de una identidad general de lo heterogéneo que se respecta a la unidad, que sería la base de un pensamiento que privilegia el consenso por sobre el disenso, de carácter negativo subordinado. La contribución fundamental que puede aportar el pensamiento a su actualidad es las luchas que se dirigen a la “reapropiación individual y colectiva de la producción de subjetividad”². Sin embargo, en ese campo de lucha, los intelectuales no se presentan como ninguna vanguardia, sino que: “ellos confeccionan cajas de herramientas compuestas de conceptos, perceptos y afectos, de las que diversos públicos harán uso a su conveniencia”³.

1.1.1 Excurso: territorio y orden mundial

La historia universal fue el modelado de la Tierra como soporte de las culturas y los éxtasis; su característica presentación política fue la unilateralidad triunfante de las naciones expansivas europeas; su estilo lógico es la interpretación indiferente de todas las cosas bajo la señal del espacio homogéneo, del tiempo homogéneo y del valor homogéneo; su modo operativo es la concentración; su resultado económico es el establecimiento del sistema mundial; sus bases energéticas son los combustibles fósiles, todavía disponibles en abundancia; sus gestos primarios estéticos son la expresión histérica del sentimiento y el culto a la explosión; su resultado psicosocial es el apremio a ser cómplice de la miseria lejana; su oportunidad vital es la posibilidad de comparar interculturalmente las fuentes de la felicidad y las estrategias de gestión del riesgo; su esencia moral es el paso del *ethos* de la conquista al *ethos* del dejarse-domesticar por los conquistados; su tendencia civilizatoria se expresa en un denso complejo de desahogos, seguros y garantías de confort; su desafío antropológico es la producción masiva de “Últimos hombres”; su consecuencia filosófica es la oportunidad de ver cómo la Tierra única aparece en los innumerables cerebros⁴.

¹ Cf. *Ibid.*, p. 155

² Cf. *Ibid.*, p. 162

³ Cf. *Ibid.*, p. 157

⁴ Sloterdijk, Peter, *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela, 2007, p. 31

El término "territorio", su aparición y fijación en el vocabulario técnico, se conoce sólo desde finales del siglo XIX¹. Como destaca la introducción al empleo del término por parte de Thierry Paquot en el libro *Le territoire des philosophes* (L'Harmattan, 2007), debemos llegar a advertir el fenómeno de su rápida inclusión en distintas esferas del saber. En geografía², ya por el año 1606, derivando de la palabra *terroir*, se prefigura su carácter de "espacio humano"³. En adelante el uso estará casi restringido al empleo del término en esa esfera, más precisamente, a cierto tipo de "apropiación"⁴, "limitación" y "nominación" del espacio que ocupa lo social⁵. Pero, pese a que se constituye como una apropiación llega a ser naturalizado: el territorio deviene "hábito inconsciente" del grupo que habita su territorio. Éste término se construye como una noción compleja donde se conjuga en un mismo plano la realidad material y psicológica. En Palabras de Paquot: *Un territoire est donc un espace pensé, dominé, désigné. Il est un produit culturel, au même titre qu'un paysage est une catégorie de la perception, que l'homme choisit à l'intérieur d'ensembles encore indifférenciés.*⁶

Si bien la concepción del territorio como espacio pensado/apropiado ha sido desde hace más de un siglo la privilegiada para pensar los vínculos del grupo humano con la superficie terrestre "espacio" y "territorio" no son casi utilizados en el lenguaje común. La razón puede hallarse en el carácter abstracto de ambos términos: el vocablo "espacio" proviene de *spatium*, intervalo, medida de distancia, duración temporal, lugares o lugares precisos. Una nota importante es que el término jamás se utilizará para hacer referencia a una extensión homogénea. En alemán podemos reconocer *Rum*, *Raum*; en inglés *place* que proviene de *plaeta*. Según constata en su trabajo Thierry Paquot existe muy poco uso de palabras como "territorio" y "espacio" en la lengua francesa. En su lugar se utilizan "lieu", "place", "emplacement"⁷. Pero, en el lenguaje de los geógrafos va a dominar casi por completo el uso del término "región", impuesto por uno de los eminentes representantes de la escuela francesa de geografía, Vidal de la Blanche⁸. Solamente en último cuarto de siglo, con Marcel Roncayolo y su estudio sobre la geografía de la ciudad, vemos posicionarse en la discusión científica la palabra

¹ Cf. Paquot Thierry, « Qu'appelle-t-on un territoire ? », en Paquot, Thierry ; Younès Chris eds., *Le territoire des philosophes. Lieu et espace dans la pensée du XXe siècle*, Paris, La découverte, 2009, p. 9

² En su *Diccionario de La Geografía y del Espacio de las Sociedades de 2003*, Jacques Lévy y Michel Lussault, proponen tres definiciones generales que ilustran las grandes concepciones de territorio en el seno de la geografía: a) espacio medido topográficamente (p. 907) b) agenciamiento de recursos materiales y simbólicos capaces de estructurar las condiciones prácticas de la existencia de un individuo o de un colectivo social y de informar a cambio a ese individuo o colectivo social acerca de su propia identidad (p. 910) c) toda porción humanizada de la superficie terrestre. Cf. Lévy, Jacques y Lussault, Michel, *Dictionnaire de la géographie et de l'Espace des sociétés*, Paris, Belin, 2003, p. 912).

³ Cf. Paquot, Th., *op. cit.*, p. 9

⁴ "El territorio es una apropiación a la vez económica, ideológica y política (y, entonces, social) del espacio por grupos que se dan una representación particular de sí mismos y de su historia". Cf. Di meo, Guy, *Les territoires du quotidien*, L'Harmattan. Paris 1996, p. 46

⁵ Contenidos de la definición de Pierre Larousse, citado por. Cf. Paquot, Th., *op. cit.*, p. 9

⁶ Cf. *Ibid.* p.10

⁷ Cf. *Idem.*

⁸ Vidal De la Blanche, Paul, *Tableau de la Géographie de la France*, Paris, Hachette, 1903

“Territorio”¹. Desde entonces será común ver relacionado el territorio al control y jurisdicción, a la cuestión de los límites y la soberanía que sobre él se ejerce. La definición dominante que podemos entonces hacer notar del término es la siguiente: *Portion de surface terrestre appropriée par un groupe social pour assurer sa reproduction et les satisfactions des besoins vitaux. C’est une identité spatiale, le lieu de la vie du groupe, indissociable de ce dernier*².

Por lo tanto, la primera conclusión con respecto al sentido que cobra el término puede cifrarse en que éste permanece asociado al vínculo de historia y geografía, vale decir, a la instancia donde se cruzan la topografía, la soberanía de un grupo humano y su cultura construida históricamente³. Por tanto, lo que se pone en juego son las identidades dislocadas por la geografía, pues para cada grupo, su identidad, que podría confundirse fácil y tendenciosamente con la exaltación de un carácter natural, forzosamente ligado a la identidad de sangre y tierra, es en verdad un producto de una relación que es territorial y supraterritorial; que está sujeta a unas prácticas que dislocan el orden filial del suelo y la sangre. Pero, como muestra Yves Lacoste, la tarea singular que ha encarnado la geopolítica es inseparable de una naturalización del resultado de las relaciones de fuerza en la historia del mundo moderno que ha dado origen a la conformación del Estado-nación. En sus palabras el fin de la geopolítica ha sido: “naturalizar físicamente los fundamentos de la ideología nacional, sumergirlos en la corteza terrestre”⁴.

Para Antonioli es fundamental destacar el cuádruple registro de inscripción del territorio: jurídico, social, cultural, y afectivo. El territorio no es sólo un espacio, sino un “espacio apropiado con sentimiento o conciencia de su apropiación”. Por ello no puede ser reducido a una entidad puramente jurídica, ni a espacios vividos (individual o personalmente) que no darían origen a ningún sentimiento de identidad colectiva. Sólo así se comprende que el territorio constituya el principio de estabilidad del poder de un Estado, en tanto que implica el sentimiento de una apropiación⁵. Sin lugar a dudas la geopolítica “estatal”, desde principios del siglo pasado, habrá marcado un hito en la definición de una imagen del mundo componiendo ese gran mapa de un planeta dividido por poderes nacionales aliados y enfrentados entre sí, cada cual representado en unos límites bien definidos; cada cual jugando su influencia sobre determinados territorios (desde Colonias y países aliados); cada cual, figurado según una geopolítica nacional que fragmenta el saber (una geopolítica francesa, distinta de una alemana,

¹ Roncayolo Marcel, *La ville et ses territoires*, Turin, Giulio Einaudi, 1978/1988, París, Gallimard Folio, 1990

² Cf. Thierry Paquot, *op. cit.*, p. 16

³ “La situation de l’homme suppose un espace. Le territoire est la portion de l’écoumène. Or, habiter est pratiquer un art géographique qui implique la transformation du monde et de soi : alchimie mystérieuse qui lie dedans et dehors”. Cf. Ferrier, J-P, *Le contrat géographique*, p. 86, citado por Paquot, *op. cit.*, p. 13

⁴ Cf. Lacoste, Yves, *La geografía. Un arma para la guerra*, *op. cit.*, p. 41

⁵ Cf. Antonioli, M., *op. cit.*, p. 53

americana, rusa, etc.¹). Desde el fin de la guerra fría, no obstante, se dibuja un nuevo mundo, en el que el antagonismo de las grandes potencias enfrentadas da paso a una alianza general que se efectúa como gran mercado mundial. Pese a ello, en la actualidad, el gran territorio de la ciudad mundo está lejos de identificarse con la conquista de un mercado mundial donde los intercambios fluyen sin roce; donde brilla la cooperación; donde el fin de los conflictos nacionales ha dado paso al desarme general. Si bien no podemos definir un conflicto según el antagonismo Este-Oeste, claramente cabe establecer una escisión entre oriente y occidente, como una lucha que reintroduce la cuestión del cristianismo portador del derecho amenazado por el mundo pagano y bárbaro que se repliega amenazante²: en este caso, la ciudad y el ciudadano del mundo deben protegerse de los vicios que acarrearán la aparente caída de todas las fronteras nacionales ¿De qué manera? Confiando en que el ataque es la mejor defensa, poniendo bajo control cualquier situación que atente contra el orden ya no nacional del estado de derecho sino mundial³.

Si tomamos en cuenta el discurso del urbanismo, vemos que la práctica de "aménagement du territoire" aparece por vez primera en un documento oficial 1947⁴, cuando la misma se instala como un elemento central dentro del proceso de "gestión del territorio", donde se prepara la política de la vivienda común, los sistemas de esparcimiento, los equipamientos de salud y educación, así como la puesta en obra de las vías de comunicación para los diferentes espacios que dan forma a la ciudad contemporánea⁵. El urbanismo será el prestigioso articulador de ámbitos aparentemente alejados, o por lo menos dependientes de escalas distintas, como son los espacios de vida social en el territorio de la ciudad y la política estatal, centrados concretar la salud y el bienestar de las poblaciones, el "vivir" y

¹ Foucher, Michel, « La fin de la géopolitique ? Réflexions géographiques sur la grammaire des puissances ». En, *Politique étrangère* N°1, 1997, - 62e année pp. 19-31.

² Esta cuestión nos permite recordar un asunto que es fundamental a la filosofía de la Historia Universal de Hegel. Éste describía tres momentos de la historia: oriente, griego y cristiano. En el Momento cristiano, el hombre en tanto que hombre es libre. Este es el primer espacio del espíritu en el que la libertad ha tenido lugar. Esto no significa, sin embargo que la libertad esté realizada. El cristianismo realizado es la Ilustración y la Revolución francesa. En sentido estricto, para Hegel, el cristianismo es irrelevante hasta que se lleva a cabo, se realiza, en el Estado de Derecho. El asunto se juega entonces en que la libertad ha de ser universal, y esto no es nada si no se lleva a cabo en un conjunto de Instituciones que aseguran la libertad de todos los ciudadanos (cf. Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, 2006). Si nos parece importante estas nociones hegelianas es porque hemos asistido a la extensión de un estado de derecho planetario, cuyo garante actual son los supraestados junto con la suma potencia nacional Estados Unidos, enfrentado a todos los enemigos del orden mundial, especialmente a su enemigo *ad-hoc*: el mundo islámico. "o estáis con nosotros o estáis con los terroristas", fueron las palabras de Georges Bush tras los atentados del 11 de Septiembre (Cf. Citado por Duque, Félix, *Terror tras la posmodernidad*, Abada, Madrid, 2004, pp. 86-87). Tales palabras sintetizan el estado actual de los conflictos internacionales donde no existe diferencia entre conflicto interior (*stásis*) y conflicto exterior (*pólemos*): ya no existe la posibilidad de reconocer un enemigo público, según la idea de Schmitt, pues la enemistad verdadera, la que se juega hoy en día, es la que amenaza la vida... occidental, la vida libre que vigila el "Gran Hermano", capaz de invadir cualquier territorio en nombre de la paz (Cf. *Ibid.* 99-100).

³ Esta cuestión será analizada en detalle en el 2.1 de la Cuarta Parte: "¿Imperio hoy? La crisis de la ciudadanía".

⁴ Paquot Th., Younès Ch., *Le territoire des philosophes*, op. cit., p. 18

⁵ El desarrollo del urbanismo como gestión del equipamientos colectivos estuvo influenciado, la primera mitad del siglo XX, por los *Congresos Internacionales de Arquitectura Moderna* (CIAM), de los que Le Corbusier fue un activo miembro. Para conocer el detalle de su actividad cf. Mumford, Eric, *CIAM Discourse en urbanism 1928-1960*, Cambridge, London MIT Press, 2000

el “vivir bien”¹. A través de labor tendiente a construir una economía donde se vincula el territorio y lo urbano, el urbanismo se revela como un instrumento fundamental para los fines del Estado y de los estados entre sí². Tanto es así, que no es difícil arriesgar una tesis que proponga que el propio Estado, tal y como lo conocemos en su formula clásica, está cimentado en una economía y en una política del territorio³ que asegura su unidad y proyecta su bienestar, ya sea económico o social. Por lo mismo, la política del territorio sobrepasa los límites del estado, cambia de escala, conquistando el mundo. Lo urbano, en ese sentido, no sería sino el resultado de la urbanización de la Tierra⁴ y, por esa vía, puede pensarse con Protevi y Bonta, que arquitectos e ingenieros reproducen en la Tierra el rostro del déspota⁵.

Alberto Magnaghi célebre teórico italiano del urbanismo conduce a una toma postura crítica –y en ocasiones utópica- contra el nacimiento y dominio de tal perspectivismo global. La razón de ello es el corolario de la revolución en el ámbito urbano mundial: la desconexión de los ciudadanos de su ciudad y su territorio, la pérdida de lo local en beneficio de lo global y sus conexiones desterritorializadas. Las ciudades son “sistemas en movimiento sometidos a tensiones tremendamente fuertes”⁶. Este hecho reclama la revisión de los modelos de desarrollo implementados. Para el italiano se trata de actuar contra tal estado global remontando el curso hacia lo local. En resumidas cuentas, no basta con ver morir las fronteras y el territorio clásicamente identificado con la porción de suelo terrestre que gestionaba localmente cada comunidad, pues el territorio no siendo un producto natural constituye el fruto de la unión entre naturaleza y cultura. Por lo tanto, lo que pelagra no es sólo un término de la relación, sino la propia pareja. El peligro se cierne puntualmente en aquello que articula la coordinación de servicios equipamientos urbanos, los complejos residenciales están conectado a cierto tipo de meseta enteramente técnica, sin ningún vínculo a su ámbito natural⁷. El proyecto del urbanista por el retorno a lo local puede sintetizarse en su ideal de “Ecopolis”⁸. A partir de esta se concibe la

¹ Fundamental es precisar que gran parte de las funciones que asume el urbanismo estaban a cargo de la Policía desde el siglo XVII y XVIII. Más precisamente ésta se preocupaba de la “conservación”, de la “bondad” y de los “encantos de la vida”, en suma, la Policía se encargaba del “vivir” y del “vivir bien”. Cf. Foucault, Michel, *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France 1977-1978*, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 380. En adelante STP.

² Siguiendo nuevamente el prolífico Seminario de Foucault, caemos en la cuenta que dentro de las competencias urbanas de Policía también se hallaba el control del mercado. Por tanto, la “coexistencia de los hombres” y “la circulación de la mercancía”, que asume como función el urbanismo, son dos elementos de antigua raigambre policial. (Cf. STP p. 283)

³ A propósito escribe Lacoste: “hay que darse cuenta de que la ordenación del territorio no tiene como objetivo único la obtención del mayor beneficio, sino también el de organizar estratégicamente el espacio económico, social y político de manera que el aparato de estado esté capacitado para sofocar movimientos populares”. Cf. Lacoste, Y., *op. cit.*, p. 17. El estado supone un territorio ordenado, por tanto, la organización de todo lo que se asienta en éste.

⁴ Cf. Paquot, Th., *L’urbanisation c’est notre affaire!*, Nantes, L’Atalante, 2010, p. 28

⁵ Bonta, Mark; Protevi, John, *Deleuze and Geophilosophy. A guide and glossary*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004, p. 103

⁶ Cf. Haëntjens, Jean, *Urbatopies, ces villes qui inventent l’urbanisme du XXe siècle*, París, L’aube, 2010, p. 22

⁷ Paquot Thierry, Younés Chris, *Le territoire des philosophes*, *op. cit.*, p. 20

⁸ Cf. Magnaghi, Alberto, *The urban village. A charter for democracy and local self-sustainable*, development, Zed Books, 2005. “The project of the region of Ecopolis is based primarily on the reconstruction of the indispensable reciprocal links

revinculación al territorio sumando a la gestión local de lo urbano la democracia participativa, heredera de la antigua *pólis* griega. Y, una cuestión que no constituye algo menor, disponiendo los medios para la auto-sostenibilidad, que será asegurada por una preocupación por las maneras de producir y consumir. Tales premisas dan forma a lo que se conocerá como “globalización a partir de la base”¹. La importancia de lo local, apunta directamente a renovar el interés por el lugar, por su conformación a partir de elementos y agentes heterogéneos, pues actuando sobre la cualidad de los lugares es como podremos actuar –véase- controlar los flujos². De ahí que del dominio de un funcionalismo descarnado por más de treinta años pasamos a considerar la existencia de un urbanismo crítico concentrado en la “cualidad urbana”³.

La confianza del urbanista italiano no es uniformemente compartida. Las condiciones de la normal circulación entre los distintos espacios que modelan el territorio y las actividades humanas –que hacen pensar que el territorio se dispone y se gestiona como un organismo- se verán trastocadas *definitivamente* por este fenómeno que transforma la historia de la ciudad, de la economía, de la política, y de todo cuanto esté centrado en el territorio como pura materialidad. Para Paul Virilio éste fenómeno fundamental se asocia al nacimiento, maduración y dominación de la velocidad – comunicación o transporte- en los usos sociales. La transformación que intenta describir y prevenir el urbanista están sobretodo asociadas a la movilidad y a la circulación – de mercancías, objetos de saber, cultura, personas, etc.- en el conjunto del espacio terrestre⁴. Según el antiguo compañero de

between the city and its territory through the exploration of deposits of wealths in the places of the region, which a relational approach can help to rediscover”. Cf. *Ibid.*, p. 124

¹ “Globalización y desarrollo local: El mercado global usa el territorio de varios países y de las diversas áreas geográficas como un espacio económico único. En este espacio, los recursos locales son bienes a transformar en productos de mercado y de los cuales, promover el consumo, sin ninguna atención a la capacidades sustentación ambiental y social de los procesos de producción. Los territorios y sus “cualidades específicas”- las diversidades ambientales, de cultura, de capital social – son entonces, “puestos en acción” en este proceso global que, muchas veces, las usa sin reproducirlas. De tal forma, les quita su valor, dando inicio a procesos de destrucción de las reservas y de las diferencias locales. La alternativa a esta globalización parte de aquí: de un proyecto político que valore las reservas y las diferencias locales. Promoviendo procesos de autonomía consciente y responsable, y de rechazo a la dirección heterónoma del mercado único. El desarrollo local así entendido, que se identifica en primer lugar con el crecimiento de las redes cívicas y del “buen gobierno” de las sociedades locales no puede tornarse regionalista cerrado, defensivo. Debe por el contrario, construir redes alternativas a las largas redes globales, que se basen en la valorización de las diferencias y de las especificidades, y en la cooperación no jerárquica y no instrumental. En tal sentido se puede prospectar un escenario que también puede ser definido como globalización a partir de la base, solidaria, no jerarquizada, que tenga la característica de ser una red estratégica (también internacional, Mundial) entre sociedades locales. Este proyecto político se va construyendo con la actividad de colocación en red de las energías locales operada por el Foro Social Mundial”. Cf. Alberto Magnaghi, y otros, *CARTA DEL NUEVO MUNICIPIO Para una globalización a partir de la base, solidaria y no jerárquica*, documento de libre acceso disponible en Internet.

² Cf. Haëntjens, F., *op. cit.*, p. 131

³ Cf. *Ídem.*

⁴ La “dromología” es el término que ha creado Paul Virilio para analizar los fenómenos asociados al dominio político de la velocidad. Igualmente el término “dromocracia” ha sido acuñado por Virilio para explicar sus transformaciones sociales: “Le terme “dromocratie” veut dire hiérarchies de vitesse liées aux hiérarchies de la richesse. [...] Nous sommes en présence d’un système hiérarchique constituant une dromocratie : une hiérarchie de richesse qui est en même temps aussi une hiérarchie de vitesse ». Virilio, Paul, « Logique de la course » en *Multitudes*, <http://multitudes.samizdat.net/Dromologie> : logique de la course, mise en ligne, lundi, 14 juin 2004

Claude Parent y director de L'École Normale Supérieure d'Architecture de Paris, la "*dromocia*" saluda el fin de la vieja idea de geografía centrada en el territorio y da la bienvenida al nacimiento de una geografía centrada en la desterritorialización¹. Lo central para entender el cambio que introduce en el dominio de los intercambios la generalización de la movilidad es la desaparición o la disolución de las fronteras entre espacios natural y culturalmente distanciados. Más precisamente, éste fenómeno se refiere, esencialmente, habiéndose experimentado una revolución tal vez sin precedentes en materia de transportes e intercambio a lo largo de siglo XX, al hecho de la confluencia de todo el planeta en un único mercado mundial (que sobrepasa con mucha el mero intercambio de mercancías), volviéndose franqueable toda barrera terrestre². Éste fenómeno, no obstante, no se presente en solitario, sino que se ve acompañado por uno igual interesante y problemático, a saber, el dominio creciente de un estado de guerra si no explícito por lo menos latente en nuestra cotidianeidad como producto cuasicultural: la información: « *depuis le 11 septembre 2001, nous sommes entrés dans le tunnel d'une militarisation de l'information puisque l'INFOWAR pousse jusqu'à l'absurde cette logique de la perception qui favorisait hier, avec la acquisition d'objectives militaires, la victoire sur l'ennemie* »³. El "mercado mundial" es inseparable de la pantalla de información mundial que nos conduce a tomar partido en esta guerra contra el bárbaro o contra el "eje del mal" defendidos por el "eje de la paz" que actúa mediante objetivos delineados en "guerras preventivas"⁴. Por ese camino, según Virilio, la mejor manera de comprender la comúnmente llamada globalización es observar nuestro presente:

Nous sommes donc bien actuellement face à la révélation d'un ESPACE CRITIQUE qui résulte de la compression temporelle de cette contradiction tellurique de l'espace-temps des activités interactives de l'Humanité, à l'âge de la globalisation à la fois économique, politique et militaire⁵.

Esto se traduce a su vez en que la antigua o "clásica" comprensión geopolítica del territorio en que el estado figura como el creador de un determinado orden, disponiendo cada miembro a su lugar, cada objeto a su espacio propio, como también, el suyo propio en relación con la competencia con otros estados, se ve superada por una la movilidad general que vuelve probable que sus miembros se

¹ Cf. *Ídem*.

² Los fenómenos descritos por Virilio son la "des-realización" y la consiguiente "virtualización de la realidad"; la implosión del "espacio real", la "tiranía del tiempo real"; la "guerra de la información"; el "televangelismo"; la "militarización de la información", la "guerra preventiva" etc. Todos estos fenómenos parecen coincidir en su subordinación a la economía o al nuevo mercado que crea los medios de asegurar su primacía mediante un complot movilizad por el progreso técnico en materia de velocidad, en el que se juega la negación del cuerpo de la tierra y la privatización absoluta de la esfera pública en la militarización de la ciudad. Cf. Virilio, Paul, "L'accident du Temps", en *Ville Panique. Ailleurs commence ici*, París Gallimard, 2004, pp. 69-89

³ Cf. *Ibid.* p. 53

⁴ Cf. *Ibid.* p. 47

⁵ Cf. *Ibid.* p. 76

disloquen; que cada sujeto pueda agenciar un territorio, producir un espacio¹. Ésta cuestión, sin embargo, tiene un reverso, el aumento de la inseguridad, como aparición de un fenómeno de comunicación de masas, a saber, la creación social del sentimiento de riesgo: en un mundo “territorial” el enemigo es localizable, en un mundo “desterritorializado” el enemigo está en todas partes². Tal es la amenaza que parece ser aquello que desata la avalancha securitaria donde se reinventan las fronteras de interior y exterior:

Si l'achèvement est une limite, cette limite est aujourd'hui à fortifier contre toute intrusion, et c'est à l'échelle de la mégapole géographique située ici où là, comme à l'échelle de l'unique planète habitable du system solaire [...] D'où cette question capitale de l'invertirons des notions D'EXTERIEUR et d'INTERIEUR qui n'est que la conséquence topologique de la crise des dimensions : dimensions á la fois géométrique et géographiques [...] Conséquences « catastrophiques » - au sens du regretté René Tom – qui marquent aujourd'hui le déclin de la GEOPOLITIQUE des nations au bénéfice d'une METROPOLITIQUE administrative et restrictive en matière de peuplement urbain³.

Retener esta cuestión será fundamental para los fines de esta investigación, pues el paso de la “geopolítica” –constituida por estados asociados y enfrentados- a una “metropolítica” –que se refleja en la experiencia de una única megalópolis de escala planetaria-, produce varios fenómenos paralelos e incardinados, entre ellos, dos fundamentales: en primer lugar, indiferencia entre guerra civil y guerra exterior; confusión de lo familiar y lo político traducido en el dominio de la policía por sobre la política⁴. La megalópolis o ciudad mundo, al tiempo que hace proliferar las conexiones desterritorializadas, propugna un control policial que se ejerce contra el “derecho de ciudad” si entendemos por este el conjunto de leyes que permiten el libre uso de la ciudad a sus ciudadanos⁵. El fin de la guerra clásica,

¹ "Derecho a la producción de espacio. La capacidad de los individuos y las colectividades para 'votar con los pies' y buscar perpetuamente la satisfacción de sus necesidades y deseos en otra parte es probablemente la más radical de todas las propuestas [...] sin ella no hay nada que evite el encarcelamiento relativo de poblaciones cautivas dentro de determinados territorios. Si, por ejemplo, el trabajador tuviese el mismo derecho de movilidad que el capital, si se pudiese resistir a la persecución política [...] mediante el movimiento geográfico, y si individuos y colectividades tuviesen el derecho a cambiar de lugar a voluntad, el tipo de mundo en que vivimos podría cambiar drásticamente (este principio se establece en el Artículo 14 de la Declaración de Naciones Unidas). Pero la producción de espacio significa algo más que la capacidad de circular por un mundo espacialmente estructurado y preordenado. Significa también el derecho a reelaborar las relaciones espaciales (formas territoriales, capacidades comunicativas y normas) de forma que el espacio pase de ser un marco de acción absoluto a constituir un aspecto relativo y relacional más maleable de la vida social". Cf. Harvey, David, *Espacios de Esperanza*, Akal, Madrid, 2003, p. 286

² Michaud, Yves, *Changements dans la violence. Essai sur la bienveillance universelle et la peur*, París, Jacob (Odile), 2002, p. 52

³ Cf. Virilio, *Ville panique*, op. cit., p. 76.

⁴ Este tema será fundamental a lo largo de este trabajo y tendremos el tiempo de precisarlo con detenimiento. Sólo lo anunciamos brevemente mostrando su formulación casi matemática. Si según Jacques Rancière, la armonía entre el lugar y su función, así como el buen reparto de las instituciones en la ciudad, constituye la policía, como *arkhé* que gobierna el orden de lo visible, la política y lo político no ofrecen otra imagen que la de la dislocación de aquel orden, la introducción de la heterogeneidad que desplaza la armonía entre lugar y función, conflicto que afirma la falta de *arkhé*. Cf. Rancière Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva visión, pp. 41-46

⁵ "La ville est l'invention d'un droit de cité, d'un lieu qui préserve le droit. Dans un premier temps celui des privilégiés qui se trouvent dans la ville, opposés aux exclus, aux périphériques, qui se trouvent dans la terre de personne, hors des murs ;

entendida como el conflicto que se circunscribe a una declaración y un cese al fuego, y la presencia constante de una guerra declarada por la suma potencia militar y económica del mundo contra toda amenaza al normal desarrollo de las formas de vida "liberales" dentro del Capitalismo, produce un escenario semejante al de una guerra civil mundial frente a la cual se previene el único estado soberano¹. Este hecho no sólo transforma la idea de enemigo público –todo aquel que atente contra el normal desarrollo del capitalismo es un enemigo- sino que previene que la heterogeneidad es una amenaza en la ciudad mundo. Detrás de esta idea resuena la clásica fórmula hobbesiana de "la guerra de todos contra todos".

Finalmente, cabe decir destacar al respecto la posición de Deleuze y Guattari. La policía ha sido estudiada en *Mil Mesetas* de acuerdo a su papel respectivo como "violencia de estado", muy en la línea de lo que venimos hablando. La policía es equiparada directamente a la violencia de estado que no tiene esencialmente que expresarse como violencia directa: hay violencia de derecho (o policía) cuando una violencia crea el medio en que se ejerce y al crearlo, al ser su base, se presupone como no violencia. De tal manera, la violencia de derecho "actúa como un control "despótico" de aquello que es su propio efecto". Esta se distingue de otros regímenes de violencia: lucha, crimen y guerra, que traen consigo el enfrentamiento directo con el estado, con el derecho, y frente al cuerpo del enemigo. En esa línea: *"El estado puede entonces decir que la violencia es originaria, simple fenómeno de naturaleza, y que él no es responsable de ella, que él sólo la ejerce contra los violentos, contra los criminales, -contra los primitivos, contra los nómadas, para hacer que reine la paz"*². ¿No se apropia el estado entonces de la ciudad como medio para ejercer la prevención?

êtres à utiliser ou à exterminer. Je rappelle que quand on parle de partir faire la guerre on dit aussi que l'on se prépare à partir pour une "campagne" militaire - le mot est très clair. Pour moi, par conséquent, le politique est la constitution d'un territoire du droit à travers la cité-état, puis l'état-nation, et à travers ce que l'on appellera plus tard les droits de l'homme. Or, ce qui m'inquiète est que rapidement, à partir de l'état-nation, on commencera à assister, et de toute évidence aujourd'hui, à une perte du territoire du droit. [...] dans un sens, la crise du droit de cité, la crise de la citoyenneté, aujourd'hui, nous porterait à croire, si nous n'y prêtions attention, que les droits de l'homme pourraient être réduits à un équivalent du droit des véhicules. L'homme posséderait son trajet, il ne posséderait plus sa demeure. Crise de la propriété, non au sens capitaliste du terme, mais au sens d'être chez soi, d'être dans l'intimité. L'homme serait comme un véhicule qui possède son trajet et, une fois qu'il est passé, derrière lui ce n'est plus le sien. A mon avis il y a là quelque chose de préoccupant qui s'explique avec la crise du politique. Autant le politique était quelque chose de concret pour les anciens, de presque géométrique, pour les modernes le politique c'est la sociologie politique, quelque chose de lié aux opinions, à des systèmes de régulation sociale, mais qui n'a plus corps, qui n'a plus matière d'être. Là, je dois dire que la vitesse, la capacité de déplacement des individus, a porté l'état de droit, le droit de l'homme et du citoyen à une situation inquiétante ». Cf. Virilio, P., *Dromologie : logique de la course*, op. cit., p. 1

¹ Véase el texto de la Declaración Conjunta del Congreso de Estados Unidos: "es necesario y conveniente que los Estados Unidos ejerciten su derecho a la autodefensa y la protección de los ciudadanos estadounidenses, tanto en el país como en el extranjero... El presidente viene autorizado a usar toda la fuerza apropiada y necesaria contra todas aquellas naciones, organizaciones, personas que él [el Presidente] determine que han planeado, autorizado, cometido o ayudado a los ataques terroristas acaecidos el 11 de septiembre de 2001..." Cf. Duque, F., *Terror tras la postmodernidad*, Madrid, Abada, 2004, p. 100

² *MM* p. 457

1.2 Heterotopías

Michel Foucault es tal vez quien con mayor éxito ha hecho presente el giro espacial de la filosofía contemporánea continental. El trabajo de análisis acerca de los “espacios disciplinarios” es sólo un ejemplo de una perspectiva que *informa* su propio pensamiento para definir su propia “actualidad”, el modo según el cual el pensador se conecta con su época para distinguir lo somos y lo que dejamos de ser:

La grande hantise qui a obsédé le XIX^e siècle a été, on le sait, l'histoire : thèmes du développement et de l'arrêt, thèmes de la crise et du cycle, thèmes de l'accumulation du passé, grande surcharge des morts, refroidissement menaçant du monde. C'est dans le second principe de thermodynamique que le XIX^e siècle a trouvé l'essentiel de ses ressources *mythologiques*. L'époque actuelle serait peut-être plutôt l'époque de l'espace. *Nous sommes à l'époque du simultané, nous sommes à l'époque de la juxtaposition, à l'époque du proche et du, lointain, du côte à côte, du dispersé*. Nous sommes à un moment où le monde s'éprouve, je crois, moins comme une grande vie qui se développerait à travers le temps que comme un réseau qui relie des points et qui entrecroise son écheveau¹.

Con estas palabras Foucault inaugura su reflexión sobre los “espacios otros” o “diferentes” en su conferencia del 1967 frente al *Cercle d'études architecturales*. Antes de ir a aquello que después de un tiempo ha devenido un concepto célebre (que no parece guardar ningún lugar de importancia en el propio trabajo del filósofo al permanecer inédito más de quince años), queremos reparar en esa suerte de privilegio “epocal” que se atribuye al espacio y el (supuesto) consiguiente desinterés por el tiempo y la historia. La yuxtaposición, la proxémica: las distancias y las lejanías, la dispersión, ¿no tienen sentido hoy, en esta época del espacio, porque están todas fenómenos estrechamente ligados al primer término que menciona el filósofo, a saber, lo simultáneo? Y eso ¿no es acaso una alusión al tiempo que determina toda caracterización espacial? Mas concretamente, ese tiempo ¿no es acaso el de un *único* instante que engloba todas las dispersiones y que en apariencia permite hablar, pese al desorden, de un Todo dinámico, de una red que se extiende hasta los confines del mundo alcanzando una especie de estabilidad, de límite inestable? Dicho esto podemos tentativamente pensar que el privilegio epocal del espacio proviene de ese “accidente” del tiempo donde todo (ese todo dinámico), objetos cosas y acontecimientos se *nos* vuelve simultáneo.

Dejemos de momento esta reflexión para ir al texto. El espacio, dirá Foucault, posee una historia o mejor una fenomenología, maneras diversas de hacerse presente a nosotros los hombres. El espacio que hoy nos inquieta, porque resulta que ya no es una cuestión *evidente*, explicará el filósofo, posee una historia, pero más bien a nuestro modo de ver, no es el espacio el que posee una historia

¹ Foucault: “Des espaces autres” (conférence au Cercle d'Études Architecturales, 14 mars 1967), in *Architecture, Mouvement, Continuité*, n°5, octobre 1984, pp. 46-49. DE IV p. 752. Énfasis nuestro.

sino *nuestra* relación con él se manifiesta heterogénea, desde una perspectiva antropológica, como la que asume Foucault en el texto. El interés es el de hacer manifiesta la relación del espacio con los hombres, que es una relación histórica, y no elaborar una ciencia “pura” del espacio que engendre conocimiento. Pues bien, no es curioso que el autor comience con la periododización clásica (medieval, moderno, contemporáneo) pues pareciera que cada época queda definida como tal no extrínsecamente, dentro de una taxonomía que pretende establecer un orden y una continuidad, al contrario, por la propia forma de darse del espacio a los hombres: en primer lugar, tenemos el “espacio de localización”: *“l'espace [...] était au Moyen Age un ensemble hiérarchisé de lieux : [pour la vie pratique] lieux sacrés et lieux profanes ; pour la théorie cosmologique, il y avait les lieux supra-célestes opposés au lieu céleste [...]”* Agregamos, los hombres, refiérase a científicos o a ignorantes, se movían en esa preconcepción del espacio; el espacio se *daba* de esa forma: jerarquizado dividido o segmentado, repartido en la armonía de lo bajo y de lo alto. Pero, como indicará el mismo Foucault, el nuevo espíritu científico, con Galileo a la cabeza, constituye, crea un espacio que hace comprensible su descubrimiento científico. Fundamental, éste crea para sí la posibilidad de *inventar* una comprensión del espacio que se enfrenta a la comprensión en la que los hombres se mueven; en otras palabras, crea la posibilidad de la emergencia de una contra-representación del espacio cósmico: la extensión.

Cet espace de localisation s'est ouvert avec Galilée, car le vrai scandale de l'oeuvre de Galilée, ce n'est pas tellement d'avoir découvert, d'avoir redécouvert plutôt que la Terre tournait autour du soleil, mais d'avoir constitué un espace infini, et infiniment ouvert [...] à partir de Galilée, à partir du XVIIe siècle, *l'étendue se substitue à la localisation*. DE p. 753

La nueva “imagen” del espacio que crea Galileo es con el tiempo, según Foucault, dislocada por la que se propone distinguir como nuestra imagen del espacio: *“De nos jours, l'emplacement se substitue à l'étendue qui elle-même remplaçait la localisation. L'emplacement est défini par les relations de voisinage entre points ou éléments; formellement, on peut les décrire comme des séries, des arbres, des treillis*. La “imagen” del espacio, de nuestro espacio de hoy, es pues la imagen de la “grilla” o “cuadrícula”. La coincidencia en el mismo punto nos parece exorbitante. El mismo diagnóstico lo escuchamos por un filósofo que pensaríamos en las antípodas del francés. Heidegger en *La pregunta por la técnica* (1953) había definido la consumación de la metafísica en el peculiar modo según el cual nos relacionamos con el mundo. Este modo que *se nos da* en nuestro tiempo es la *Ge-stell*, la estructura de emplazamiento:

“Ge-stell (estructura de emplazamiento) significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias [...] En correspondencia con ello, la conducta solicitante del hombre se muestra ante todo en el florecimiento de las ciencias exactas de la época moderna. Su modo de

representar *persigue* a la Naturaleza como una trama de fuerzas calculable. Por esto la física de la época moderna no es física experimental porque emplee aparatos para preguntar a la Naturaleza, sino al contrario: como la física -y ello porque es ya pura teoría- emplaza a la Naturaleza a presentarse como una trama de fuerzas calculable de antemano, por esto se solicita el experimento, a saber, para preguntar si se anuncia, y cómo se anuncia, la Naturaleza a la que se ha emplazado de este modo.”¹.

Para Heidegger, en razón de este *destino* de la *Ge-stell* el todo del ente comparece en su mero estar a la mano (*vorhandenheit*), disponible siempre para una nueva prestación. De acuerdo a esto, lo que sucede, lo eventual o “evenemencial”, no es sino el resultado de esa destinación que guía (o domina) el modo de relacionarnos, nosotros los hombres, con el mundo (no cósmico sino técnico). En síntesis, una mirada se nos impone, mejor dicho, una forma de mirar por medio de la cual calculamos el mundo que se nos presenta calculable². Para Foucault, el problema del emplazamiento “actual” en el mundo de redes, ese aparente destino de vernos conformados a un mundo tejido de esa manera, nos fuerza a pensar el “mejor mundo”, el mejor emplazamiento. Según el francés, la pregunta es :

[...] quelles relations de voisinage, quel type de stockage, de circulation, de repérage, de classement des éléments humains doivent être retenus de préférence dans telle ou telle situation pour venir à telle ou telle fin. Nous sommes à une époque où l'espace se donne à nous sous la forme de relations d'emplacements.

La diferencia entre la perspectiva de Heidegger y Foucault se estima en principio notable. En esta primera parte de la conferencia, Foucault parece conformarse con la necesidad de encontrar la mejor gestión del presente. En ese sentido, su posición, por lo menos en esa introducción del texto, se muestra ecológica antes que ontológica. Sin embargo, el francés también va a proponer un giro, pero sociológico, desde el espacio “científico”, que se traduce como dominación del espacio entendido como “vacío”, hacia el espacio cotidiano, retomando el primer impulso antropológico de su propuesta:

¹ Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica” en, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, pp. 22-31. El énfasis es nuestro.

² Sin embargo, incluso frente a ese diagnóstico, para Heidegger la *Gestell* no guarda ningún fatalismo. Por decirlo de alguna manera, determina *lo que sucede*, pero nos deja libre frente a lo que *pueda* suceder, a la posibilidad: el pensar calculador de la *Gestell* bien puede ser destronado por un pensar meditativo, que deje al ente comparecer libremente, sin coerción, ni dominio (sin medirlo en esa grilla). Destacamos todo esto para señalar que se abren, según Heidegger, modos diferentes de comprender el espacio, irreductibles al modo en que la técnica o la ciencia moderna lo han concebido, a saber, como un determinado recipiente o contenedor de existencias, de entes dispuestos, manipulables a voluntad, visión que se ha impuesto y que ha dominado, más allá de la ciencia, nuestro propio modo cotidiano de representarnos el espacio y las cosas. La *Ge-stell*, en la consumación de la metafísica, se muestra como un modo de hacer salir lo oculto (*poiesis*), pero es sólo uno entre otros, y tal vez el menos tocante al hombre. Según Heidegger, existen otros modos de “desocultar” más esenciales como son la filosofía y las artes y en cuyo espaciarse puede revelarse un acontecer que “libera” un mundo. Mientras para Foucault resulta interesante destacar únicamente las diferentes mutaciones en la escena de la representación del espacio sin constatar o proponer las razones de dichos cambios, para Heidegger las manifestaciones particulares, como sería esta última de la constitución de un espacio comprendido como articulación de redes en un “simultaneísmo”, no serían más que epifenómenos de un mismo acontecimiento: la *Gestell*, modo que se impone con la ciencia moderna y que domina todas sus “figuras”. Lo indudable es, sin embargo, que la imagen de la técnica para *todos* habrá cambiado bastante desde la concepción del espacio infinito de Galileo hasta las redes y la simultaneidad que destaca Foucault. Dos cosas destacamos. En primer lugar, resulta difícil equipar los distintos tipos de cálculo que han emergido. En segundo lugar, resulta difícil pensar la novedad de la nueva forma de redes partiendo de una posición homogeneizante acerca del cálculo.

L'espace dans lequel nous vivons, par lequel nous sommes attirés hors de nous-mêmes dans lequel, se déroule précisément l'érosion de notre vie, e notre temps et e notre histoire, cet espace qui nous ronge et nous ravine est en lui-même aussi un espace hétérogène. Autrement dit, nous ne vivons pas dans une sorte de vide, à l'intérieur duquel on pourrait situer des individus et des choses. Nous ne vivons pas à l'intérieur d'un vide qui se colorerait de différents chatoyements, *nous vivons à l'intérieur d'un ensemble de relations qui définissent des emplacements irréductibles les uns aux autres et absolument non superposables*¹. DE IV 754-755

En términos negativos, lo fundamental para Foucault es destacar la falta de unidad y continuidad del espacio actual para continuar con la constatación de nuestra propia fragmentación como efecto directo. El hecho es que tal diagnóstico se revelaba también protagonista de otras áreas del saber y las artes, como la sociología, literatura, arquitectura, etc., alcanzando los límites de la cultura, (para entonces fuertemente influenciada por el estructuralismo que como el propio Foucault anunciaba en su texto se proponía establecer la relación entre elementos aparentemente aislados), destacando no sólo la revolución en ámbitos tecnológicos o científicos para la producción de métodos aplicados a la industria, sino una destacando una revolución relativa a la producción del propio espacio². Las palabras de Larry Busbea, considerando los pormenores de la "cultura del espacio" en Francia, entre los años 1960 y 1970, son a este respecto bastante ilustrativas:

Perhaps the most important characteristic of the new spatial culture was an almost exclusive emphasis being placed on the spatial relationship adhering between objects, peoples, and places. As a result, the material, technic, locational, semantic or symbolic specificity of things gave away to their relative position and to the quantitative and qualitative properties of their juxtapositions. [...] To put in cybernetic terms that were also of key importance at the time, it was a matter of synergy, of self resulting homeostasis between components parts, over and above their functional specificity.

El auditorio de la conferencia de Foucault no nos puede dejar indiferentes. La conferencia es pronunciada ante el *Cercle d'Études Architecturales*. las concepciones del espacio de redes se hallan muy en boga; la red no era un misterio revelado por el filósofo a los "técnicos" del espacio, pues éste *modelo* ya se proyectaba desde un tiempo en la propia concepción del "espacio social", en su esencial

¹ El espacio dentro del cual vivimos, por el cual somos atraídos fuera de nosotros mismos, en el que se desarrolla precisamente la erosión de nuestra vida, de nuestro tiempo y de nuestra historia, este espacio que nos carcome y nos surca de arrugas es en sí mismo un espacio heterogéneo. Dicho de otro modo, no vivimos en una especie de vacío, en cuyo interior sería posible situar individuos y cosas. No vivimos en el interior de un vacío coloreado por diferentes tornasoles, vivimos en el interior de un conjunto de relaciones que definen emplazamientos irreductibles unos a otros y no superponibles en absoluto.

² Al respecto Lefebvre se pregunta: "Comment nommer la séparation qui maintient à distance, les uns hors les autres, les divers espaces ? Le physique, le mental, le social ? Distorsion ? Décalage ? Coupure ? Cassure ? Le nom importe peu. Ce qui compte, *c'est la distance* qui sépare l'espace « idéal » relevant des catégories mentales (logico-mathématiques) de l'espace « réel », celui de la pratique sociale. Alors que chacun implique posse et suppose l'autre". Lefebvre, Henri, La production de l'espace, París, Anthropos, 1986, p. 21

relación con lo más cotidiano¹, precisamente donde el fin de las fronteras, la hiperconectividad se presentaba con ambigüedad, abriendo paso a la celebración de una nueva sensibilidad (percepciones y experiencias), al mismo tiempo, anunciando, para los nostálgicos, el riesgo de un caótico límite que amenazaba con arrastrarnos hasta su sin fondo y, detrás de éste, el deber de re-fundar un “espacio definido”². El asunto ya no era la perfección de la máquina, que tanto habrá atraído a Le Corbusier, sino el desarrollo de un *milieu* técnico que se configura como una red de redes donde la función “orgánica” de los elementos, su específica funcionalidad va perdiendo cada vez mayor importancia, para ganar mayor relevancia al considerar la participación en la red³. Por esta razón nos parece interesante destacar el giro en el texto de Foucault desde la descripción de los lugares (emplazamientos) del mundo actual a la consideración de los lugares o “Espacios otros”, título de su intervención.

Mais ce qui m'intéresse, ce sont, parmi tous ces emplacements, certains d'entre qui ont la curieuse propriété d'être en rapport avec tous les autres emplacements, mais sur un mode tel qu'ils suspendent, neutralisent ou inversent l'ensemble des rapports qui se trouvent, par eux, désignés, reflétés ou réfléchis. [...] Il y a d'abord les utopies [...] ces utopies sont des espaces qui sont fondamentalement, essentiellement irréels. [...] Il y a également, et ceci probablement dans toute culture, dans toute civilisation, des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui ont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai, par opposition aux utopies, les hétérotopies⁴. DE IV p. 755-756 (Énfasis nuestro)

El tiempo en que Foucault escribe su trabajo es un tiempo pletórico de utopías, sobre todo utopías urbanas, donde la sociedad se hallará mejorada, fundamentalmente integrada al progreso técnico y armonizada en el mayor de los casos con la naturaleza. Tendremos el tiempo de reparar en el trabajo de Constant y la concepción de *New Babylon* en el final de la última parte. Por ahora indicamos otros ejemplos interesantes donde la utopía funciona localmente prefigurando proyectos concretos contra el presente funcionalista de la ciudad actual. Algunos de los ejemplos más destacados lo constituyen *Architecture Principe*, que reúne a Claude Parent y Paul Virilio, el grupo Utopía, fundado en 1966, con vocación eminente antifuncionalista; precisamente contra el formalismo, concibiendo

¹ A diferencia de Estados Unidos, según Busbea, el fenómeno de las redes se insertó fuertemente en su dimensión social, más allá de la concepción de dispositivos técnicos Cf. Busbea, *op. cit.*, 16

² Cf. *Ibid.*, p. 14

³ Cf. *Ibid.*, p. 18

⁴ “Pero lo que me interesa, entre todos esos emplazamientos, son algunos de ellos que tienen la curiosa propiedad de estar en relación con todos los demás emplazamientos, pero de tal modo que suspenden, neutralizan o invierten el conjunto de las relaciones que, a través suyo, se encuentran designadas, reflejadas o pensadas”.

estructuras blandas para espacios polivalentes¹. El caso más connotado sea tal vez el del grupo inglés Archigram, que se plegaba a las experiencias y experimentos proyectuales de la arquitectura francesa, cuyo trabajo de estructuras suspendidas en *Plug-in City, Project* (1964) causará una fuerte admiración en Francia. Lo que queremos indicar es que el diseño en arquitectura, no sólo en Francia sino en Europa (con ejemplos en Austria y Suiza), estaba gobernado por el espíritu utópico de la *avant-garde*² donde las clásicas (y formales) funciones individuales del diseño de arquitectura fueron reemplazadas por la proyección de espacios plurifuncionales y polivalentes para un diseño del movimiento, vale decir, de espacios no localizados en tanto concepciones adecuadas a un espacio global que no posee lugar fijo. En palabras de Busbea: "*Dwelling in a single place was replaced with freedom of movement; local and specific architectural form became global urban fabric*"³.

De vuelta al texto de Foucault. Éste destaca que utopías y heterotopías no son localizables, pero a diferencia de las primeras, las segundas existen, forman parte de nuestros espacios pero bajo la forma de una dislocación, como lugares de excepción que fueron y son fundamentales para hoy el curso normal del espacio de la ciudad. A este respecto el autor propone llevar a cabo una *hétérotopologie*, descripción sistemática que tendría por objeto la lectura de esos espacios *autres* "como contestación a la vez mítica y real del espacio en que vivimos" (DE IV p. 756) donde las heterotopías parecen agotarse. ¿Qué debemos entender en esa afirmación del filósofo? En gran medida, creemos, tales espacios nos permitirán ver reflejados los de nuestra vida "normal" para contestar precisamente la pura y simple dominancia de la "simultaneidad" para mostrar la dislocación de los tiempos y su resonancia a través de épocas aparentemente alejadas.

Foucault describe seis principios que permiten agrupar los espacios heterotópicos. Primero: las heterotopías son una constante de todo grupo humano: en las sociedades primitivas existen lugares, a veces sagrados, prohibidos, privilegiados, reservados para aquellos que se hallan en situación peculiar con respecto a la mayoría de la población: adolescentes, mujeres en período, mujeres embarazadas, ancianos. A éstas se les denomina "heterotopías de crisis". Hoy, sin embargo, las heterotopías de crisis dejan paso a las "heterotopías de desviación", lugares destinados a los individuos que escapan de la norma: clínicas psiquiátricas, casas de reposo, cárceles; segundo: las heterotopías que son creadas y existen en cada sociedad varían en el curso de su historia. El principal ejemplo de este tipo lo constituye el cementerio. El lugar del cementerio en la sociedad ha variado considerablemente como también su lugar en la ciudad: del centro al exterior; de lugar que reproduce la jerarquía social a lugar de reposo para el cuerpo fuera del tiempo, cuando la resurrección no es el *leitmotiv* del conjunto

¹ Cf. Busbea, L., *op. cit.*, p. 76

² Cf. *Ibid.*, pp. 77-79

³ Cf. *Ibid.*, p. 26

societario; tercero: existen heterotopías que yuxtaponen en un lugar diversos espacios: el teatro (agrupa lugares en sí extranjeros), el cine (pantalla bidimensional que reproduce las tres dimensiones) y el jardín (cuya formulación en principio repite el universo en una escala menor pero simbólicamente con igual perfección); cuarto: las heterotopías mantienen una relación particular con el tiempo. Tenemos algunas cuya característica es la acumulación infinita del tiempo: las bibliotecas y los museos; pero también heterotopías del tiempo pasajero: la fiesta y las villas de vacaciones; quinto: las heterotopías suponen un sistema de apertura y clausura que las vuelve a la vez aisladas y penetrables. En éstas uno se ve confinado, como la prisión y el cuartel, u obligado a ciertos ritos de purificación: como los baños; sexto: por último hay algunas heterotopías que cumplen una función en relación con el resto de los espacios “normales”: espacios de ilusión que denuncian el ilusorio carácter de nuestra vida normal “compartimentada” que integramos *como si* se tratase de un reparto “natural”. Un ejemplo de esta heterotopía es el burdel ya casi desaparecido. La misma función la cumplen otros espacios, que no funcionan como heterotopías de ilusión sino como lugares bien reales donde todo funciona a la perfección. Los ejemplos que propone Foucault son los de ciertas colonias, entre ellas las de los jesuitas en Latinoamérica donde todo yacía tan perfectamente reglado, reflejando en escorzo nuestro mundo “perfectamente” desordenado. Finalmente, el autor se reserva la mención de la heterotopía por excelencia, el barco:

[...] Morceau flottant d'espace. Un lieu sans lieu, qui vit par lui-même, qui est fermé sur soi et qui est livré en même temps à l'infini de la mer et qui, de port en port, de bordée en bordée, de maison close en maison close, va jusqu'aux colonies chercher ce qu'elles recèlent de plus précieux en leurs jardins.

¿Cuál es el lugar del barco en este trayecto por la historia de las heterotopías? En primer lugar, el barco aparece como el conector de los espacios otros que parecen por su intervención formar una red también *otra*, una unión consolidada provisoriamente por el pasaje del navío. El barco es sin duda un espacio singular: vive aislado, yace abierto y a la vez cerrado; recorre puertos, surca los mares (“el mar es el espacio liso por excelencia, y sin embargo es el que más pronto se ha visto confrontado con las exigencias de un estriaje cada vez más estricto”¹); se detiene en los lugares que concentran la fiesta y el dispendio y que guardan de cierta manera el tiempo; lugares de una contracultura que se ha nutrido de la imagen de los héroes del mar. Los puertos, ricos y miserables a la vez, contribuyen a la economía, pero ellos mismos son lugares de dispendio de renuncia a la acumulación. Por otra parte, proponemos definir el lugar del navío a partir del mito o la fabulación que anunciaba Foucault en un comienzo de su escrito. Recordemos que el fin de una descripción sistemática de las heterotopías era la “contestación a la vez mítica y real del espacio en que vivimos”. En esa línea, la inclusión del navío

¹ MM p. 488

se dirige a presentar la necesidad de una fabulación del presente – distinta a la construcción de fábulas con sus moralejas –, de un ejercicio que nos permita contrastar su aparente unidad como Memoria de *nuestro* tiempo, a partir de los puntos “imaginarios” o “míticos” de los que obtiene sentido. En esa trama, el navío encuentra su función desterritorializadora.

El barco, pese a su función y a su jerarquía, juega el rol fantástico de una entidad que aparentemente yace más allá de todo lugar y de toda organización, de toda función, arrastrando consigo los signos de una desmesura que atraviesan la historia y de los cuales resulta imposible separarse del todo. El barco constituye el nexo entre hitos temporales y espaciales real y simbólicamente alejados. Pero, paradójicamente, presenta sus distancias y lejanías como determinaciones insuperables manteniendo a cada cual en su diferencia correspondiente; así la heterogeneidad llega a puerto: la simultaneidad no puede darse más que como colección de épocas y costumbres ajenas entre sí, introduciendo entre ellas paralelamente lo actual y lo arcaico. Entonces, lo simultáneo no puede hacerse presente más que como el montaje de tiempos y espacios diferentes. El barco presenta el mundo como una gran tabla de montaje o como un gran telar donde él mismo juega el rol del huso mágico que es capaz de hilar lo heterogéneo. Pero, ese espíritu de potencia mágica es contestado por una representación contraria, aquella que dibuja en su figura el fondo de la deriva. Tal es el caso, creemos ver, en la metáfora de un navío-gobierno que es incapaz de prever los medios necesarios para surcar los veleidosos mares y llegar a sereno puerto. Concretamente, la Atenas democrática será comparada por Teognis a un barco sin capitán que marcha sin rumbo fijo, conduciendo a sus ciudadanos hacia un destino incierto : “...*han quitado el mando al hábil piloto que con su arte velaba por la nave y se dedican a la rapiña; la disciplina ha desaparecido y no hay un justo reparto a la luz del día; mandan los cargadores y los malos están siempre encima de los buenos: temo que la ola se trague la nave*”. Estos versos de Teognis nos permiten retomar desde otra perspectiva el término heterotopía, perspectiva que puede ayudarnos a comprender el rol que juegan para la erección del orden o de los ordenes las heterotopías, una vez que hemos abandonado la idea de un orden propio o una puesta en orden definitiva. La heterotopía:

[...] sería el desorden que hace centellear los fragmentos de un gran número de posibles órdenes en la dimensión, sin ley ni geometría, de lo *heteróclito*; y es necesario entender este término lo más cerca de su etimología: las cosas están ahí “acostadas”, “puestas”, “dispuestas” en sitios a tal punto diferentes que es imposible encontrarles un lugar de acogimiento, definir más allá de unas y de otras un *lugar común*. Las *utopías* consuelan: pues si no tienen un lugar real, se desarrollan en un espacio maravilloso y liso; despliegan ciudades de amplias avenidas, jardines bien dispuestos, comarcas fáciles, aun si su acceso es quimérico. Las *heterotopías* inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la “sintaxis” y no sólo la que construye las frases —

aquella menos evidente que hace "mantenerse juntas" (unas al otro lado o frente de otras) a las palabras y a las cosas. Por ello, las utopías permiten las fábulas y los discursos: se encuentran en el filo recto del lenguaje, en la dimensión fundamental de la *fábula*; las heterotopías (como las que con tanta frecuencia se encuentran en Borges) secan el propósito, detienen las palabras en sí mismas, desafían, desde su raíz, toda posibilidad de gramática; desatan los mitos y envuelven en esterilidad el lirismo de las frases¹.

Dos cosas queremos agregar: la primera respecto las heterotopías la segundo respecto de las utopías. Aquella función de "desorden surtidor de ordenes posibles" atribuida a la heterotopía en *Las palabras y las cosas* parece inseparable de la función "instituyente" atribuida a la misma en *Les espaces autres*. ¿En qué medida? Pues tomando en cuenta que la institución social del orden – visible como institución de una ley común que es colectivamente aceptada – es efecto de un ejercicio contingente – de una voluntad común de orden que es revocable por la propia comunidad – posibilitado por la dislocación de la primacía del orden natural que trae consigo la multiplicidad de órdenes *antes* inexistente. Dicho de otra manera, el orden instituido colectivamente sólo es tal en la medida en que se distingue de lo que no es él mismo: orden familiar irrevocable; en la medida en que señala su propia singularidad como orden de una comunidad contingente, vale decir, comunidad que decidiendo su unidad tiene por fondo una distancia, una heterogeneidad que proyecta solamente una unidad provisoria; en la medida en que él mismo se ofrece como ejemplo de una dislocación del orden comunitario en general sostenido en la sangre o en la tierra. El orden de la comunidad que se autoinstituye involucra una desterritorialización de todo orden basado en un *arkhé*. En cuanto corresponde a las utopías, tal parece para un abordaje general Foucault nos les otorga mayor valor. Por lo menos al momento de compararlas con las heterotopías las utopías caricaturizadas se presentan con un miserable valor acomodaticio como fuga del mundo real caótico hacia un mundo ideal ordenado. No obstante, tal posición no hace justicia, por ejemplo, al trabajo de determinadas utopías elaboradas en el momento en que el filósofo produce sus conceptos. Nos referimos principalmente a las utopías arquitectónicas realizadas entre los años 1960 y 1970 que nos recuerdan que *otro* orden (función de la contingencia) es posible y debe ser concebido *contra* el orden actual. La utopía arquitectónica en los ejercicios del período citado funcionan *contra* el presente que constituye el modernismo para la ciudad y la vida urbana. Los movimientos de vanguardia de mediados de los años 1950 ya buscaban precisamente erigir el nuevo ambiente para una vida "social" de la ciudad en ese momento reducida al ámbito del consumo individual. Un ejemplo del encuentro entre las artes y las ideas de políticas de la ciudad se dan cita en 1956 en el "I Congreso mundial de artistas libres", en Alba, ciudad del norte de Italia, encuentra que será fundamental para la conformación de la

¹ Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1968, p. 3

Internacional Situacionista (IS). En esa oportunidad Gil L. Wolman toma la palabra a nombre de la Internacional Letrista,

[...] Si les temples, plus encore que les lois écrites, ont été un moyen pour transmettre la représentation d'une collectivité historique, il nous incombe, à nous, de bâtir des monument qui expriment, à travers notre athéisme, les valeurs nouvelles de une nouvelle manière de vivre dont la victoire est certaine¹.

El situacionismo, mezcla de espíritu crítico y arte de vanguardia, ofrecerá el cuadro para la nueva concepción de la ciudad, como crítica al presente, claramente planteándose desde una posición utópica que sostienen las consignas de los acontecimientos de mayo de 1968. Su posición emerge de la confrontación con una situación imposible de tolerar, el estado actual de la ciudad y de la vida de las ciudades que impide la creación. En ese respecto no tienen nada que trazar con la arquitectura que ha servido de base a la *decoración* del mundo actual. Pero su intransigencia no constituye una pura dimensión negativa que les conduce simplemente a repudiar los valores y los usos actuales en la concepción de lo urbano, sino que la crítica mordaz se combina con una proyección de un futuro posible para la ciudad y sus ciudadanos desde un nuevo paradigma: el *Homo Ludens*². Ese futuro es fundamentalmente urbano, pero de un urbanismo de otro tipo, un "urbanismo unitario" que nace del encuentro de todas las artes y técnicas concentradas a la creación de un medio dinámico³.

Desde los años 1960 muchos arquitectos habrán bebido de la efervescencia situacionista para ofrecer la imagen de ese *otro* mundo anhelado, fabulación que encuentra numerosos adeptos en Europa y en Francia en particular: Friedman, Schöfer, Buckminster Fuller, Frei Otto, Metabolism, Archigram, Architecture Principe, Constant, etc. En este último, creemos, la idea de utopía no funciona únicamente reservando la imagen de un lugar tranquilo *fuera* de las contradicciones del mundo actual, sino tomando en serio el juego que ofrecía el espacio. Constant es para algunos el prototipo de la nueva utopía urbana⁴. Como tendremos el tiempo de señalar, su montaje ofrece un buen ejemplo de una utopía urbana concebida en tanto que proyección de otro mundo posible basado en el uso social de la ciudad y las artes.

1.3 Inmanencia y medio: de la historia de la filosofía a la (geo)filosofía de la historia

"Los filósofos son extranjeros, pero la filosofía es griega. ¿Qué encuentran estos inmigrantes en el medio griego? Tres cosas por lo menos, que son las condiciones de hecho de la filosofía: [...] Inmanencia, amistad, opinión,

¹ Andreotti, Libero, *Le grand jeu à venir. Textes situationistes sur la ville*, París, La Villette, 2007, p. 36

² Cf. *Ibid.*, p. 55

³ Cf. *Internationale Situationniste* N.1, p. 13

⁴ Busbea, *op. cit.*, pp. 30-31

nos toparemos una y otra vez con estos tres rasgos griegos”. Deleuze y Guattari, ¿Qué es la filosofía?

La primera mención del término “geofilosofía” la encontramos en la sección “Geofilosofía” de *¿Qué es la filosofía?* En un pasaje singular estos escriben: “la filosofía es una geofilosofía, exactamente como la historia es una geohistoria desde la perspectiva de Braudel. ¿Por qué la filosofía en un momento dado?...”¹. Esta pregunta no es trivial, pues trae consigo una interrogante distinta a la clásica que escrutaba acerca del origen del pensar, del *arkhé*, de su fundamento incondicionado. La deleuzo-guattariana instala otro templo. Aquello que permite proponer la pregunta por el *momento dado* –por la cuestión *de hecho* y no *de derecho*- es haber renunciado a la pretensión de enunciar una razón necesaria para la filosofía que la una a Grecia. La pregunta filosófica es ahora la pregunta por la contingencia asociada al nacimiento de la filosofía, a la acción, a la experimentación que define al pensar, que se produce siempre gracias a un medio, gracias a unas condiciones, aunque sólo sea para despegar de allí, para ponerse *contra* su presente, *contra* su historia². Lógicamente, no es arriesgado pensar que también entra en cuestión el hecho de que si esas condiciones desaparecen, desaparece a su tiempo la filosofía. En otras palabras, la filosofía podría no haber nacido o podría dejar de existir *en un momento dado*. Geofilosofía designa, según intentaremos mostrar, el intento de pensar esa contingencia que el pensamiento tiene por condición o, mejor dicho, una geofilosofía implica “hacer hablar” la contingencia en lugar de “representar”, trazar el mapa, cartografiar las líneas que la componen, los cortes y las estratificaciones, la ausencia de sentido general, la falta de jerarquía y necesidad, el azar y lo imprevisible, en lugar de presentar un esquema con sentido, un árbol genealógico con sus raíces y ramificaciones que permiten leer la historia como un libro ya escrito³.

Una tesis plausible es proponer que la obra común, que se inicia con el *Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia I*, es toda ella una geofilosofía. Empapa sus textos el afán de observar la sociedad, el arte la política y la ciencia como quien observa un mapa... *recientemente* trazado. ¿Por qué un mapa y por qué destacar su novedad? Porque en cada uno de sus proyectos ambos procuran trazar las líneas desde el pensamiento hacia los territorios con los que éste se vincula o deja de vincularse. *Mil mesetas* de 1980 puede ser el mejor ejemplo –pero no el único- de un ensayo “geofilosófico” donde la filosofía

¹ Cf. *¿QuF?*, p. 96

² “Pensar es experimentar, pero la experimentación es siempre lo que se está haciendo: lo nuevo, lo destacable, lo interesante, que sustituyen a la apariencia de verdad y que son más exigentes que ella. Lo que se está haciendo no es lo que acaba, aunque tampoco es lo que empieza. La historia no es experimentación, es sólo el conjunto de condiciones casi negativas que hacen posible la experimentación de algo que es ajeno a la historia. Sin la historia, la experimentación permanecería indeterminada, incondicionada, pero la experimentación no es histórica, es filosófica”. Cf. *¿QuF?* pp. 112-113

³ Si para Deleuze y Guattari la historia de la filosofía no es una unión coherente de sistemas acabados, tampoco la historia universal –extraña fórmula para una filosofía de lo múltiple- tendrá que designar una unidad sistemática a la que se puede poner fin.

parece confundirse con las complejas fórmulas de las ciencias de la tierra, de la biología, la etología y la etnología. Sin embargo, precisamente ésta es la primera cuestión a mostrar: la geofilosofía no supone una mezcla ni una confusión de disciplinas, sino una especie de planteamiento de la “deuda” que experimenta cada una de las disciplinas con la Tierra, una deuda hasta ahora no saldada. Allí se trataba de destacar la *prioridad* del “rizoma”¹, de la multiplicidad², de las conexiones en un medio, en lugar de reiterar la supuesta preponderancia de la organización interna y coherente de la tierra como organismo³; en suma en ese texto magistral se trataba de devolver la voz a la tierra⁴.

En *Mil mesetas* se planteaba la existencia de una comunión de la que participaba el pensamiento –científico o filosófico– con la vida en todas sus formas⁵. Todas las disciplinas que se dan cita en *Mil Mesetas*, relacionadas en gran medida con la vida –desde la vida de las formas microscópicas hasta la vida de las macroscópicas– son tributarias de la relación de tierra y territorio y de los movimientos asociados a su vínculo. Pues, cabe decirlo, la cuestión para Deleuze y Guattari es siempre la del medio asociado a cada vida. El problema es o bien el de la delgada línea que separa interior y exterior o bien el de su imposible separación⁶.

El asunto del medio era ya fundamental en el *Antiedipo* y seguirá estando presente hasta *¿Qué es la filosofía?*, como el elemento que anuncia siempre la “salida” de la filosofía de su “historia interior” hacia el encuentro con *su* afuera⁷. La cuestión general es entonces la del vínculo del medio, la vida y la

¹ Sin duda hablar del rizoma nos tomaría un apartado completo, pero cómo pensamos que la entera filosofía de Deleuze y Guattari es ella misma un rizoma, en la medida en que quiere expresar la “verdadera” vitalidad cósmica, fundada en la heterogeneidad, nos remitimos a mencionar sus elementos distintivos. En primer lugar el rizoma se opone a la raíz (cf. *MM* p.12); se forma como una multiplicidad sustantiva (cf. *MM* p.13); en un rizoma no hay punto (como habría en el árbol) sino líneas (Cf. *Ibid.*, p.14); un rizoma puede ser roto y recomenzado en cualquier parte (cf. *MM* p.15). “Sabiduría de las plantas: incluso cuando tienen raíces, siempre hay un afuera en el que hacen rizoma con algo: con el viento, con un animal, con el hombre”. (cf. *MM* p. 16)

² Principio de multiplicidad: cuando la multiplicidad es tratada de manera sustantiva comprendemos que la vida misma se constituye como un rizoma. En el caso de la conexión del rizoma con la práctica de escritura la multiplicidad es fundamental: “nosotros llamamos meseta a toda multiplicidad conectable con otras por tallos subterráneos superficiales, a fin de formar y extender un rizoma”. cf. *MM* p. 26. Mas adelante uno de los elementos de la filosofía POP: “¡No sembréis, horadad! ¡No seáis ni uno ni múltiple, sed multiplicidades! ¡Haced la línea, no el punto! La velocidad transforma el punto en línea”. Cf. *MM* p. 28

³ La tierra misma sería un rizoma compuesto de mesetas. “La tierra como cuerpo sin órganos”. cf. *MM* pp. 47 y ss.

⁴ Siguiendo la premisa de “hacer hablar” en vez de representar”, es decir, “hablar en nombre de”, signo distintivo de la filosofía representativa. Como veremos, George Didi-Huberman ha sabido retomar con gracia esta idea haciendo la historia de lo no escrito en *Atlas. L'œil de l'histoire* III

⁵ Aunque el tratamiento de *Mil mesetas* sea de una complejidad extrema, preferimos resumir momentáneamente el vínculo entre tierra y vida en la siguiente idea: la vida designaría el elemento dinámico formado por estratos estructuras, raíces territoriales, que se hallan sometidas a un vaivén de desestratificación, de desterritorialización: “la vida sobre la tierra se presenta como un conjunto de faunas y de floras relativamente independientes, las fronteras a veces cambiantes o permeables. Las áreas geográficas sólo pueden albergar una especie de caos, o cuando más, armonías extrínsecas de orden ecológico, equilibrios provisionales entre poblaciones”. (cf. *MM* p. 55). En suma, la vida es ese equilibrio dinámico de caos y cosmos ligado a los movimientos de desterritorialización y reterritorialización.

⁶ Montebello, Pierre, *Deleuze. La passion de la pensée*, París, Vrin, 2008, p. 51

⁷ Contra el historicismo de la filosofía es célebre la oposición de la no-historia nietzscheana presentada en *Mil mesetas* y retomada en *¿Qué es la filosofía?* para crear el concepto de Geofilosofía: “Nietzsche opone la historia, no a lo eterno, sino a lo subhistórico o a lo suprahistórico: lo In-tempestivo, otro nombre para la *haecceidad*, el devenir, la inocencia del devenir (es

inmanencia. La filosofía de Deleuze y Guattari ha mantenido un diálogo ininterrumpido con las ciencias y las matemáticas para mostrar cómo cada cual reelabora, con mayor o menor suerte y precisión, la cuestión del medio vital asociada al pensamiento¹. Tal es el empeño que se puede constatar en su trabajo, que desde siempre fue una “geofilosofía” que trataba de mostrar cómo la cuestión del medio y de la vida había sido disimulada; “asfixiada” por la primacía del organismo² y la organización trascendente del mundo, o bien de qué manera ésta había sido llevada a cabo con éxito relativo en un pensamiento que podía pensar *su* afuera, afirmando que no existe verdadera división entre ambos: pensar es siempre una invaginación del afuera y no una actividad interior mientras que el afuera es siempre un pliegue del pensamiento y no una presencia exterior³.

Llegamos al asunto de la inmanencia, que no intentamos resolver, sino como máximo indicar una ruta, alguna tentativa de lectura donde podamos comprender el valor de ésta para pensamiento *del* afuera.

Pensar no depende de una bella interioridad que reuniría lo visible y lo enunciable, sino que se hace bajo la injerencia de un afuera que abre el intervalo y fuerza, desmembra el interior. “Cuando el afuera se abre y atrae la interioridad...” Pues el interior supone un principio y un fin, un origen y un destino capaces de coincidir, de hacer “todo”. Pero, cuando sólo existen medios y entredos, cuando las palabras y las cosas se abren por el medio sin coincidir jamás, es para liberar fuerzas que proceden del afuera, y que sólo existen en estado de agitación, de mezcolanza y de transformación, de mutación. Tiradas de dados, en verdad, pues pensar es emitir una tirada de dados⁴.

Pensar es ser afectado. El pensamiento se produce como una afección de las fuerzas del afuera que violentan el interior; que se enfrentan a las fuerzas del interior. Por ello, el primer efecto, como lo indica François Zourabichvili, es que estas fuerzas del afuera ponen el pensamiento en estado de exterioridad y por esa vía éste se produce como inconscientemente⁵ ¿Qué sentido tiene ese inconsciente para el pensamiento? Su lugar es fundamental pues el pensamiento filosófico se ve en primer lugar *afectado* para poder ejercerse como actividad de creación, lo cual indica que no gobierna

decir, el olvido frente a la memoria, la geografía frente a la historia, el mapa frente al calco, el rizoma frente a la arborescencia). Lo no histórico se parece a una atmósfera ambiente, la única en la que puede engendrarse la vida, para desaparecer de nuevo con la desaparición de esa atmósfera. (...) ¿Qué actos ha sido capaz de realizar el hombre sin haberse rodeado previamente de esa atmósfera no histórica? (*¿QuF?* p. 295, citando, *Nietzsche, F.*, “Sobre la Utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)” en, Nietzsche, Friedrich, *Obras completas*, Vol. I, Gredos, 2009

¹ El medio vital sería la atmósfera, la condición, que permite el pensamiento (Cf. *¿QuF?*, p. 97), pero el pensamiento inmediatamente se volvería hacia la creación de nuevas posibilidades para la vida... inventar el pueblo que falta. “¿Qué salud bastaría para liberar la vida allá donde esté encarcelada por y en el hombre, por y en los organismos y los géneros?”. Deleuze, *Crítica y clínica*, Barcelona, Anagrama, p. 15. En adelante CC.

² “El organismo es más bien lo que la vida se opone para limitarse, y hay una vida tanto más intensa, tanto más poderosa, cuanto que es anorgánica”. *MM*, p. 513

³ Montebello, P., *op. cit.*, pp. 51-52

⁴ *F* p. 116-117

⁵ Zourabichvili, François, Deleuze. “Une philosophie de l'événement” en, Zourabichvili, François; Sauvagnargues, Anne; Marrati Paola, *La philosophie de Deleuze*, Paris, Puf, 2004, pp. 46-47

su comienzo: su ejercicio se produce “en medio”, como Deleuze gusta decir. Estar “en medio” es estar *entre* las fuerzas. El inconsciente es pues ese lugar, ese campo de fuerzas informal donde las fuerzas entran en relación, donde no existen ni formas ni representaciones. Entonces el cuerpo se anuncia como el gran desconocido y al mismo tiempo se presenta como el elemento guía del pensar filosófico, pues su experiencia o experimentación señala la senda a través de la cual se encontrarán pensamiento y vida.

El cuerpo ya no es el obstáculo que separa al pensamiento de sí mismo, lo que éste debe superar para conseguir pensar. Por el contrario, es aquello en lo cual el pensamiento se sumerge o debe sumergirse, para alcanzar lo impensado, es decir, la vida. No es que el cuerpo piense, sino que, obstinado, terco, él fuerza a pensar, y fuerza a pensar lo que escapa al pensamiento, la vida. Ya no haremos comparecer la vida ante las categorías del pensamiento, arrojaremos el pensamiento en las categorías de la vida. Las categorías de la vida son, preciosamente, las actitudes del cuerpo, sus posturas. “Ni siquiera sabemos lo que puede un cuerpo”: dormido, ebrio, esforzándose y resistiéndose. Pensar es aprender lo que puede un cuerpo no pensante, su capacidad, sus actitudes y posturas¹.

Desde otra perspectiva, el campo de fuerzas aparece también como el “plano de inmanencia” que decreta la supremacía del afuera para enfrentarse a todo presupuesto² proponiendo una nueva imagen del pensamiento:

El plano de inmanencia no es un concepto pensado ni pensable, sino la imagen del pensamiento, la imagen que se da a sí mismo de lo que significa pensar, hacer uso del pensamiento, orientarse en el pensamiento...³

Ambas perspectivas, el cuerpo y el plano de inmanencia, no se alejan del todo. Hay elemento fundamental que nos señala el vínculo entre el cuerpo y pensamiento: es a través de la condición de paciente como se debe conquistar la potencia de pensar. Al aprehender este hecho afirmamos que el pensamiento no es innato, sino que debe ser engendrado (el lugar del pensar no es tanto el teatro donde se lleva a cabo las representaciones sino la fábrica donde se producen los conceptos), es necesario hacer nacer lo que no existe todavía⁴. La creación en el pensamiento coincide pues con la pasión del cuerpo para la instauración del plano:

La filosofía es a la vez creación de concepto e instauración del plano. El concepto es el inicio de la filosofía, pero el plano es su instauración. Evidentemente el plano no consiste en un programa, un propósito, un objetivo o un medio; se trata de un plano de inmanencia que constituye el suelo absoluto de la filosofía, su Tierra o su desterritorialización, su fundación, sobre los que crea sus conceptos. Hacen falta

¹ *IT* p. 251

² Cf. *Ibid.*, pp. 48-49

³ *QuF* p. 41

⁴ *DR* p. 192; Zourabichvili, F., *op. cit.*, p. 61

ambas cosas, crear los conceptos e instaurar el plano, como son necesarias dos alas o dos aletas¹.

Tales ideas nos conducen a una nueva afirmación, a saber: el pensamiento está sometido a la acción del tiempo presentando un punto de vista acerca de la historicidad del pensar. Pues las fuerzas del afuera se temporalizan; aquello que fuerza al pensamiento es siempre lo siguiente: “algo ha pasado”, algo se impone como *nuestro* problema, algo *nuevo*, algo se presenta y pues *nos* fuerza a pensar, a entrar en el pensamiento, a la creación de conceptos que se revela como una no-elección, como una violencia que nos enfrenta a aquello para lo cual no tenemos palabras. El punto es entonces el siguiente: ¿qué es lo que ha emergido?. Por lo mismo, la interrogante se prepara como la distinción temporal entre el “viejo” y el “nuevo” problema². Pues bien, para Deleuze y Guattari el problema actual es la difícil tarea de creer en el mundo y en la vida: “hemos perdido el mundo”³. De ahí que hoy nuestro problema consista en creer en la vida para crear la identidad entre ésta y el pensar.

Crear, no en otro mundo sino en el vínculo del hombre con el mundo, en el amor o en la vida, creer en ello como en lo imposible, lo impensable, que sin embargo no puede sino ser pensado: “posible, o me ahogo”. Sólo esta creencia hace de lo impensado la potencia propia del pensamiento. Dar el absurdo, en virtud del absurdo. Artaud nunca consideró la impotencia para pensar como una mera inferioridad que nos afectaría en relación con el pensamiento. Ella pertenece al pensamiento, hasta tal extremo que de ella debemos hacer nuestra manera de pensar, sin pretender restaurar un pensamiento omnipotente. Más bien debemos servirnos de esta impotencia para creer en la vida, y hallar la identidad del pensamiento y la vida⁴.

Así pues, la inmanencia, el pensamiento de ésta, yace íntimamente asociada a la vida, a la producción del vínculo entre ambas. Toda vida se desarrolla en unas condiciones inmanentes de existencia. Tal sería la premisa que se asocia a la filosofía de la inmanencia de Deleuze y Guattari, y gracias a la cual su trabajo se aproxima a la filosofía de Spinoza, Hume y Nietzsche, como los pensadores –cada uno a su manera- de la inmanencia⁵. Y si la inmanencia y el medio – no tanto ahora la idea de “estar en medio” sino comprendiendo ahora el término en un sentido “espacial” o “atmosférico”- se relacionan de manera radical, sin constituir una relación subordinada, es porque el

¹ QuF p. 45

² Cf. *Ibid.*, pp. 65-67

³ QuF p. 76

⁴ Cf. Zourabichvili, F., *op. cit.*, p. 6; IT p. 227

⁵ Los tres forman parte del trabajo monográfico Deleuziano. Y su influencia no se halla ausente en el trabajo particular de Guattari, donde se define su proyecto de “ecología” o “caosmología”. Para Deleuze pensar quiere decir crear encuentros inusitados entre pensadores aparentemente alejados. Por lo mismo es reconocida la dificultad de distinguir el proyecto de Deleuze y Guattari de la propia historia de la filosofía que dibuja Deleuze, de la que él mismo llega a formar parte como el último filósofo de la inmanencia, sin intentar suplantarla sino “crearla”, “repetirla”. La inmanencia de la vida no es la de un autómatas, sino la de un artista.

elemento central que une inmanencia y vida es la creación¹. “*Lo que define el pensamiento, las tres grandes formas del pensamiento, el arte, la ciencia y la filosofía, es afrontar siempre el caos, establecer un plano, trazar un plano sobre el caos*”². La filosofía es antes que todo un acto de creación y no de imitación, de calco, como sucede bajo el dominio y la jerarquía que introducen la imagen de la raíz y el árbol³. El pensamiento no es esencialmente arborescente, aunque se vea muchas veces atrapado en su forma⁴. Por ello, la fórmula que parece más acertada para definir la función de la filosofía es la de su analogía con la pintura: “la filosofía ha de funcionar como el *collage* en pintura⁵. ¿Cómo nos ayuda? El historiador de la filosofía, él mismo *puede* realizar el montaje sin una ley de composición asignable *a priori* que guíe el reparto del *tableau* de su historia: si la imagen del *collage* nos parece acertada es precisamente en razón de ver en su figura el trabajo de ensamble de partes heterogéneas sobre una superficie horizontal (un *Plateau*, una Meseta). Por ello utilizamos el término francés *tableau* en lugar de cuadro, sólo para escuchar cómo resuena la *table*, la mesa de trabajo que hace posible reunir elementos dispares⁶ y de esa manera hacer visible⁷. Horizontalidad y disparidad son dos condiciones claves para el ejercicio de montaje de la historia de la filosofía, pues de esa manera subvierte el orden vertical y forzadamente armónico que ha dominado el ejercicio de la Historia (mayúscula) de la filosofía⁸ que pretende traer a luz aquello que es invisible. Este trabajo de montaje, que ha renunciado a la jerarquía y a la trascendencia, no es una pura arbitrariedad: éste se ejerce como una analítica de lo visible, de los efectos ópticos. El historiador de la filosofía encarna el deber de llevar a buen puerto una experimentación por medio de la cual produce un encuentro inédito y fortuito *para* la dis-par, lo des-

¹ Un *slogan* que va a tener diferentes formulaciones: “escribir, hacer rizoma, ampliar nuestro territorio por desterritorialización, ex-tender la línea de fuga hasta lograr que englobe todo el plan de consistencia en una máquina abstracta”. Cf. *MM* p. 17

² ¿*QuF?* p. 199

³ La imagen dominante de la filosofía es la del árbol y de la reproducción, del calco: “La lógica del árbol es una lógica del calco y de la reproducción [...] El árbol articula y jerarquiza calcos, los calcos son como las hojas del árbol. Muy distinto es el rizoma, mapa y no calco. Hacer el mapa y no el calco” Cf. *MM* p. 17

⁴ Cf. *MM* p. 20

⁵ Cf. *DR* p. 4. También acerca de la superioridad de artista: “L’acte de penser est toujours une acte de création, qui implique la nécessité de traduire, déchiffrer, développer les signes extérieurs. Toute vérité est vérité du temps et, comme le temps, elle nous fait violence, nous impose des transformations, des devenirs que nous n’avons pas choisis. L’artiste est conscient de ces ‘pressions secrets’ de l’œuvre qui échappent au philosophe, confiant dans la vertu de la ‘méthode’ et de sa ‘bonne volonté’ de bien penser”. Cf. *MM* p. 19

⁶ Cf. Didi-Humernan, Georges, *Atlas ou le gai savoir inquiet. L’œil de l’histoire*, 3, París, Minuit, 2011. p. 31

⁷ Foucault es siempre un interlocutor de Deleuze y Guattari donde la idea de “hacer visible” resuena con la idea de trazar un mapa o construir un montaje: “Todavía es posible pensar que la filosofía puede asumir el papel de contrapoder, a condición de que este papel deje de consistir en hacer valer, frente al poder, la ley específica de la filosofía; a condición de que la filosofía deje de pensarse como profecía, a condición de que deje de pensarse como pedagogía o como legisladora, y de que se dé como tarea analizar, elucidar, *hacer visible* y, por lo tanto, intensificar las luchas que se desarrollan en torno al poder, las estrategias de los adversarios en el seno de las relaciones de poder, las tácticas utilizadas, los núcleos de resistencia; a condición, en resumen, de que la filosofía deje de plantearse la cuestión del poder en términos de bien o mal, y se la plantee en términos de su existencia”. Cf. Foucault Michel, “La filosofía analítica de la política”, en *Filosofía estética y hermenéutica*, Obras esenciales, Vol III, Barcelona, Paidós, 1999, p. 117

⁸ Antonioli precisa: “contre le découpage sédentaire, création d’un nouveau découpage nomade !: Cf. Antonioli, Manola, *Deleuze et l’Histoire de la philosophie*, París, Kimé, 1999, p. 22

semejante, de ahí que la analogía con el *collage* no sea impertinente. Y si tampoco hay pura arbitrariedad en el trabajo del historiador –que ha renunciado a componer su montaje según un principio que trascienda a las ideas y conceptos, que organice la disparidad- es porque éste deberá producir una semejanza sin obedecer otra lógica que la de una experimentación que es a la vez vital – patética- y conceptualmente rigurosa: “*L’analyse et le tableau vont de pair ; micro-physique du pouvoir et investissement politique du corps. Tableaux colorés sur une carte millimétrique*”¹.

De la analogía de la historia de la filosofía con el *collage* pasamos a la analogía de aquella con la Pintura:

L’histoire de la philosophie consiste avant tout à tracer les contours du plan de immanence. Elle peut être comparée à l’art du portrait, parce qu’elle ne reproduit pas une ressemblance, mais produit la ressemblance en dégagant le plan d’immanence que la philosophie a instauré et les nouveaux concepts qu’il a créé².

Tal como se expresa en el texto citado, Deleuze y Guattari nos señalan a menudo que hacer historia de la filosofía equivale a crear y no a representar, vale decir, a preparar una suerte de composición en lugar de intentar ser fiel a los hechos . El mundo puede ser comprendido como un dato que es previo a lo filosófico, al concepto³. Como decíamos, la filosofía es creación de conceptos –todo filósofo crea nuevos conceptos⁴- pero el plano de inmanencia no es un concepto, sino la imagen del pensamiento sin imagen⁵. Esto puede comprenderse también como la condición del ejercicio del historiador: el plan debe ser trazado, tanto como la historia debe ser dibujada. Esta no se haya resuelta, escrita, configurada de una vez por todas. Al contrario, la historia es siempre recomenzada, pues, como hemos dicho, la inmanencia atañe también al problema del comienzo en filosofía y ,de esa

¹ F p. 32

² Cf. DR. p. 21

³ Sin embargo: “el concepto es incorpóreo, aunque se encarne o se efectúe en los cuerpos. Pero precisamente no se confunde con el estado de cosas en que se efectúa. Carece de coordenadas espaciotemporales, sólo tiene ordenadas intensivas...”. Cf. *¿QuF?* p. 25. Sobre su relación con el plano de inmanencia: “La filosofía es un constructivismo, y el constructivismo tiene dos aspectos complementarios que difieren en sus características: crear conceptos y establecer un plano. Los conceptos son como las olas múltiples que suben y bajan, pero el plano de inmanencia es la ola única que los enrolla y desenrolla...” Cf. *¿QuF?* p. 39

⁴ Cf. Deleuze, G., « Bergson » en, *L’île Déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 28. En adelante B

⁵ Cf. *¿QuF?* p. 40. “Imagen del pensamiento sin imagen” puede parecer un contrasentido sin embargo resulta la más diáfana expresión de la batalla sostenida por Deleuze y Guattari contra la trascendencia. Los primeros pasos de esta idea se hallan en *Diferencia y repetición* precisamente en la historia que traza Deleuze refiriéndose a la imagen del pensamiento (DR pp. 201-204). Resumiendo brevemente la cuestión, creemos importante remarcar que la disputa se despliega en un doble frente. En primer lugar, oponiendo la imagen del pensamiento, que se presenta como la “buena” imagen del pensamiento orientando el conocimiento y la moral, frente al pensamiento sin imagen “justa” o “buena”, que es propiamente la *otra* imagen (o la imagen *otra*) que emerge del pensamiento encarnado de Artaud y Nietzsche y, por qué no de Spinoza, que constituye la perversión de la filosofía o más bien de las jerarquías y los ideales de la trascendencia. La imagen del pensamiento sin imagen es pues la pura inmanencia de ese campo de fuerzas en el que se cruzan interior y exterior, otra manera de expresar la proximidad y el desafío del pensamiento y el caos; de un pensamiento que afirma el caos *so pena* de verse arrasado por éste mismo: “Es como si se echara una red, pero el pescador siempre corre el riesgo de verse arrastrado y encontrarse en mar abierto cuando pensaba llegar a puerto”. *QuF* p. 199. Pero ese riesgo es inevitable, pues el propio plano de inmanencia se lleva a cabo como una sección del caos mediante la cual la filosofía lleva o intenta llevar a cabo, producir o adquirir una consistencia sin perder “lo infinito” en el que el pensamiento se sumerge. (Cf *¿QuF?* p.46)

manera, a la extrañeza que se instala *en* el pensar cuando se afirma que su origen es inconsciente. Si siempre nos hallamos “en medio”, hemos de pensar tal vez que sólo podemos *repetir* esa falta de origen o de mismidad, creando un nuevo retrato que se ajusta a su sola contingencia. A lo largo del trabajo llevado a cabo individualmente por Deleuze o en sus colaboraciones con Guattari conocemos varias fórmulas que nos permiten entrar en la reelaboración del problema del origen: “Lo más profundo es la superficie...”: *Lógica del sentido*; “siempre nos hallamos en medio de...”: *Mil mesetas*; “la razón de la filosofía es una razón contingente...”: *¿Qué es la filosofía?*; “producir un rizoma, la multiplicidad y no buscar la raíz la unidad, el *arkhé*”: *Rizoma*. Tan radical es la importancia de esta cuestión que va a constituir la marca singular de su filosofía y el valor de su distanciamiento con la tradición filosófica.

Avec l'immanence, Deleuze n'a pas voulu traiter d'autre chose que du commencement en philosophie. Non pas seulement toute philosophie se caractérise par son commencement comme le montre Différence et répétition, mais plus profondément, toute philosophie doit justifier la possibilité pour elle de commencer. Qu'est-ce qui commence avec elle, et seulement avec elle, jamais ailleurs, dans aucune représentation, aucune positivité, aucun savoir, aucune certitude, aucune opinion [...] En quoi consiste un pareil commencement philosophique dans la philosophie ?¹

Con *Diferencia y repetición* Deleuze había intentado enfrentarse, mediante un ejercicio de exégesis filosófica, a los presupuestos de la ortodoxia del comienzo filosófico (derivado de los postulados de la Imagen del pensamiento), que estarán fundados en el sentido común y que podrán sintetizarse al menos en dos prejuicios positivos: la buena voluntad del pensador, y la naturaleza recta del pensamiento² (la imagen del pensamiento se refiere a la “recta” o “buena” imagen que ésta da de sí). En *¿Qué es la filosofía?*, escrito con Guattari más de veinte años después, es otro el esfuerzo y otro el tono, a saber: pensar y realizar el comienzo absoluto produciendo una imagen del pensamiento que envuelve la creación de conceptos. Podría parecer un encierro subjetivo, pero no. Es algo bien concreto y terrible. Como hemos mencionado, el pensamiento piensa cuando es forzado a pensar... si no piensa, *reste stupide*³. El pensamiento es forzado a pensar por lo desconocido, lo indeterminado. De manera que el concepto es un concepto *de* las cosas en un doble sentido o condición: el pensamiento emerge *de* lo desconocido y las cosas se dicen a través del pensamiento de manera conceptual. Así, el concepto no es lo incondicionado, ni las cosas pura inmediatez. Y, también, habrá que decir, el pensamiento, en su acto consciente de creación, está envuelto en un inconsciente, en una intuición de las cosas que es anterior a la creación de conceptos de las cosas que desenvuelve esa intuición.

¹ Montebello, P., *op. cit.*, p. 31

² Cf. *Idem*.

³ *DR* p. 353

Intentemos explicar lo que hemos dicho pues con toda evidencia esta cuestión –nada fácil de comprender- toca el núcleo del problema de la inmanencia del mundo al pensamiento y del pensamiento a las cosas. Para lograrlo, visitaremos brevemente el pasado del pensamiento deleuziano que no deja de estar presente en Deleuze-Guattari ¿Cuál es este pasado? Bergson. En el texto *Bergson 1859-1941*, de año 1956, Deleuze desarrolla cuestiones que serán fundamentales para su proyecto “personal” de una filosofía de la inmanencia a través de los temas que ampliará, más de diez años después, en *Diferencia y repetición*, cuestiones orientadas a producir un pensamiento *de* la diferencia. Hacer filosofía es comenzar por la diferencia¹ ya que el ser es diferencia (ni general ni incondicionado)². Primer problema ¿qué método utilizar para conocer las cosas? Este no es el problema, el problema no es conocer la cosa –su generalidad- sino crear su *concepto a medida* –su singularidad-. Pues bien, el punto de partida que instala Bergson para el comienzo del pensamiento es el siguiente: comenzamos por la diferencia... la filosofía tiene una relación positiva con las cosas mas no *todavía* como diferencias pues es parte de su trabajo encontrarlas. Entonces, a partir de un modo de relación inmanente³ es que la filosofía se propone captar la diferencia. Sin embargo, pese a que estamos *en* las cosas, estamos separados de éstas, no por la mediación sino porque las cosas se separan. “En las cosas se funda el movimiento que las desnaturaliza”⁴. Pues bien, esa distancia será precisamente según el Bergson de Deleuze colmada por la intuición que se revela como el verdadero método⁵ capaz de buscar la diferencia⁶, vale decir, desplegar en el concepto la envoltura de esa relación positiva e inmanente con las cosas⁷. Dicho con las palabras de Pierre Montebello:

La pensée doit réussir à produire cette image qui flotte au-delà de tous les concepts comme en deçà de l'intuition unique. Cette image est la plus haute point d'enveloppement et de simplification de la pensée. A l'opposé, et bien puisque la philosophie est nécessairement un système de concepts, les concepts sont le développement le plus complet, l'extériorisation la plus achevée⁸.

Con lo cual si la inmanencia *enveloppe l'intuition* que genera el pensamiento, el concepto *développe l'intuition* en un sistema sin traicionar la inmanencia –sin erigir un orden trascendente que justifique la intuición-. En suma, la filosofía hace que aquello pre-filosófico devenga filosófico al producir, al experimentar con los materiales del encuentro, de la inmersión *pathétique* del filósofo en el

¹ Deleuze, G. « La conception de la différence chez Bergson » en, *L'île déserte. Textes et entretiens 1954-1973*, Paris, Minuit, 2002, p. 71

² B p. 32

³ B pp. 29-30

⁴ B p. 30

⁵ B p. 29

⁶ B p. 34

⁷ Todo el problema se basa en la íntima ligazón de los movimientos: “envelopper” et “développer”.

⁸ Montebello, P., *op. cit.*, p. 33

mundo, inmersión que puede llegar a la ebriedad de una afección tremenda¹, que no permite asegurar del todo que la creación de conceptos, que el *buen* montaje sobre la mesa, la superficie llana, sea llevado a cabo con éxito: la experimentación del pensar es un ejercicio contingente donde nuestra situación se ve envuelta mezclando nuestro pathos con nuestras ideas. Tal parece que nos enfrentamos a lo que Didi-Huberman ha sabido destacar con acierto, a saber, el extraño vínculo de *logos* y *pathos*. En sus palabras: "*il est terriblement difficile d'exposer clairement ce à quoi l'on est soi-même, directement, vitalement, exposé. Comment écrire ce que l'on subit, comment construire un logos [...] avec son propre pathos du moment ?*"².

Resumiendo, tenemos, entonces, dos imágenes opuestas: en primer lugar, el calvario afirmativo de la filosofía como creación y el oficio de filósofo de las alturas. Así, "representar" y "producir" una semejanza pertenecen cada cual a distintos tipos de pensamiento, como la imitación y la creación a diferentes tipos de arte. Mientras la primera se consume en su afán de fidelidad tras aceptar la jerarquía de un modelo que sólo puede ser imperfectamente representado, la segunda se desprende del empeño en ser fiel a un modelo –por ello es pensamiento sin imagen- y, por ende, renuncia a reconocer la jerarquía de la que había sido tributaria gran parte del pensamiento metafísico, donde domina la imagen como modelo³.

Existe un vínculo que se rompe –o que se intenta romper- con la filosofía de Deleuze y Guattari: el del *arkhé* y la filosofía: « *Le monde du fondement est miné par ce qui tente d'exclure : le simulacre. Sous le même de l'idée tout une multiplicité gronde* »⁴ Su pensamiento busca un nuevo margen desde el que desarrollar su acción que resultará de vincular la filosofía al artificio y la contingencia. En ese nuevo margen la creación tendrá un lugar fundamental pues, como dijimos no se trata de representar una semejanza, sino de crear, de romper con la representación para ensamblar lo dispar. De manera que hay una acción propiamente deleuziana que consiste en abandonar la

¹ Cf. *Ibid.*, p. 34

² Didi-Huberman, Georges, *Quand les images prennent position*, París, Minuit, 2009, p. 25

³ En *Diferencia y repetición* Deleuze ya había abordado la cuestión de la imagen del pensamiento, el presupuesto que ha funcionado en gran parte de la filosofía que se ha erigido como tribunal: "no hablamos de tal o cual imagen del pensamiento, variable según los filósofos, sino de una sola Imagen en general que constituye el presupuesto subjetivo de la filosofía en su conjunto». Cf. *DR* p. 205. En *Rizoma*, nos encontramos con una posición común a Deleuze y Guattari: "el árbol o la raíz inspiran una triste imagen del pensamiento que no cesa de imitar lo múltiple a partir de una unidad superior, de centro o de segmento". Cf. *MM* p. 256; mas adelante: "existiría, pues, una imagen del pensamiento que recubriría todo el pensamiento, que sería el objeto especial de una —noología, y que sería algo así como la forma-Estado desarrollada en el pensamiento. Esta imagen posee dos cabezas que remiten a los dos polos de la soberanía: un *imperium* del pensar-verdadero, que opera por captura mágica, confirmación o lazo, que constituye la eficacia de una fundación (*muthos*)..." Cf. *MM*, p. 380. Un pensamiento sin imagen sería pues, un pensamiento que se arriesga a la intemperie: "un pensamiento que se enfrenta a fuerzas exteriores en lugar de recogerse en una forma interior, que actúa por etapas en lugar de formar una imagen, (...) un pensamiento-problema en lugar de un pensamiento esencia o teorema, un pensamiento que recurre a un pueblo en lugar de tomarse por un ministerio." Cf. *MM* p. 383

⁴ Cf. *DR* p. 352

seguridad de la representación, *demasiado* universal¹, de la consistencia y de la propia identidad del pensador, su obra y su historia. Por ello, el arte de la lectura es ya una acción violenta que hace resonar en conjunto pensadores aparentemente alejados².

Se nos plantean unas inquietudes antes de continuar: ¿en qué nos ayudan esta serie de principios para comprender la geofilosofía? En primer lugar, para Deleuze y Guattari se trata de situar el pensamiento en su doble perspectiva: en primer lugar, comprender la contingencia de una situación dada pues el pensador y los conceptos son dependientes de una situación concreta, de un presente "histórico"; en segundo lugar, comprender que la acción del pensamiento es diferenciarse de su presente, pues la creación de conceptos jamás se reduce a su presente a su historia³ (como tampoco el acontecimiento a un estado de cosas). La filosofía es una experiencia de lo está más allá de ese presente y esa época a la que se acopla el pensador; la filosofía es una experiencia de lo transhistórico que atraviesa la historia del mundo. ¿Es que la geofilosofía, en cualquier caso, demanda una territorialidad para el pensamiento, un soporte que le serviría para ganar una consistencia que la interioridad de la conciencia era incapaz de ofrecer? Para Deleuze y Guattari es esencial formar los contornos de una territorialidad "volátil", de un territorio en tránsito por el cuál el pensador se conecta y desconecta de su época (tiempo) y de su situación (espacio). Un vértice que precisamente rehúye de la dicotomía exterior e interior. Al respecto Manola Antonioli comenta: « *La pensée n'a lieu n'à partir de la réalité extérieure, ni dans l'intériorité du sujet, mais entre le sujet et le monde. Le monde ne se déploie dans aucun horizon unitaire (fût-ce celui de l'Être), mais il devient une construction en métamorphose perpétuelle* »⁴.

Es importe en este marco reconocer que la crítica deleuziana se ejerce contra la filosofía, o más bien contra sus formas de representación. Porque, principalmente, todas se sostienen en la misma convicción y por lo mismo en una dicotomía que traiciona al pensamiento y a la Tierra: oponer el interior del alma y la conciencia a la exterioridad del cuerpo. Tal convicción ha hecho posible, en primer lugar, dividir el mundo en una geografía humana y otra natural; en segundo lugar, comprender el tiempo de la filosofía según la idea de una sucesión progresiva de sistemas de pensamiento que

¹ "Los conceptos más universales, los que se suele presentar como formas o valores eternos, son al respecto los más esqueléticos, los menos interesantes. No se hace nada positivo, pero nada tampoco en el terreno de la crítica ni de la historia, cuando nos limitamos a esgrimir viejos conceptos estereotipados como esqueletos destinados a coartar toda creación, sin ver que los viejos filósofos de quienes los hemos tomado prestados ya hacían lo que se trata de impedir que hagan los modernos: creaban sus conceptos, y no se contentaban con limpiar, roer huesos, como el crítico o el historiador de nuestra época. Hasta la historia de la filosofía carece del todo de interés si no se propone despertar un concepto adormecido, representarlo otra vez sobre un escenario nuevo, aun a costa de volverlo contra sí mismo". *¿QuF?* p. 85.

² Fundamental es distinguir el arte de la lectura de la interpretación: « l'art de la lecture consiste à faire résonner ensemble des penseurs apparemment éloignés ». DR, p. 18

³ Cf. *¿QuF?* p. 97

⁴ Antonioli, Manola, *Deleuze et l'Histoire de la philosophie*, Paris, Kimé, 1999, p. 34

contribuyen a la interiorización del mundo exterior; en tercer lugar, componer la historia del pensamiento desde un origen necesario de la filosofía en Grecia (razón de occidente)¹.

El lugar privilegiado de la filosofía de la historia (o del saber *oficial*) parece ceder su lugar de importancia a la “cartografía del poder” en el pensamiento de Deleuze y Guattari. Si es así, es en razón de la transformación que provoca la comprensión nietzscheana del poder, de la que Deleuze y el mismo Foucault serán herederos, que se enfrenta principalmente a la idea sustancial del poder². Abordaremos esquemáticamente esta cuestión a partir de los análisis de Deleuze acerca de Foucault, pues nos permite observar en escorzo la posición de ambos. unos postulados que parecen provenir de la filosofía de la historia. Con este fin recapitularemos los “postulados del poder” que Deleuze ofrece en el texto dedicado a quien fuese uno de sus importantes interlocutores. Pues bien, los postulados y la réplica a su evidencia son los siguientes: el poder se presentaría en la forma de una propiedad de un individuo o grupo a lo que Foucault contesta afirmando que el poder aparece más bien como función de una estrategia³; el poder pareciera ser el correlato del nacimiento de la forma estatal, frente a lo cual Foucault responde negativamente afirmando por una parte que el propio estado es efecto del poder, por otra parte que el poder es difuso, aunque se ejerza localmente⁴; en la misma línea, el poder, que se expresa en la forma estatal estaría subordinado a la producción, frente a lo cual Foucault responde afirmando que es la propia economía quien gestiona aparatos de poder⁵; el poder tendría que comprenderse como una sustantividad que en gran medida cualificaría a quienes lo poseen a lo que Foucault responde afirmando que el poder no posee una esencia sino de manera diferente a la sustantividad es una pura operación capaz de ser ejercida por cualquiera⁶; el poder pareciera servirse de la ideología y de la violencia frente a lo cual Foucault argumenta a favor de la creatividad asociada al poder, a la verdad que contribuye a crear antes que a reprimir⁷; el poder se identificaría con el ámbito

¹ Cf. *¿QUF?* p. 96

² En una entrevista titulada, *Más allá del bien y el mal*, Foucault, explica, desde el horizonte nietzscheano: “El saber oficial ha representado siempre al poder político como el centro de una lucha dentro de una clase social (querellas dinásticas en la aristocracia, conflictos parlamentarios en la burguesía); o incluso como el centro de una lucha entre la aristocracia y la burguesía. En cuanto a los movimientos populares, se les ha presentado como producidos por el hambre, los impuestos, el paro; nunca como una lucha por el poder, como si las masas pudiesen soñar con comer bien pero no con ejercer el poder. La historia de las luchas por el poder, y en consecuencia las condiciones reales de su ejercicio y de su sostenimiento, sigue estando casi totalmente oculta”. Foucault, Michel, “Más allá del bien y el mal” en, *Microfísica del poder*, Madrid, La piqueta, 1979, p. 32

³ F p. 32; en la entrevista titulada Los intelectuales y el poder, Foucault advierte: “Por todas partes en donde existe poder, el poder se ejerce [...] La gran incógnita actualmente es: ¿quién ejerce el poder? y ¿dónde lo ejerce? Foucault, Michel, “Los intelectuales y el poder”, en *Microfísica del poder*, op. cit., p. 83

⁴ F p. 34

⁵ F p. 34

⁶ F p. 35

⁷ F p. 36

de ley y estaría más allá de la guerra, pero éste no es el caso según el mismo Foucault. "La legalidad no es más que la propia guerra"¹.

El resultado de la crítica al poder enunciado en términos esencialistas (o la comprensión crítica del poder); una vez arrebatada su comprensión a la metafísica esencialista, se nos conduce a la reelaboración de la noción de método, más precisamente, a la idea de una geografía esencial a los desplazamientos y movilidad que sugiera la nueva comprensión del poder que desplaza el lugar habitual del análisis política y al mismo el lugar de privilegio del sujeto y el cogito. Así surge la noción de diagrama, presente transversalmente en el trabajo del propio Deleuze, para mostrar esto que no es un método sino más bien una práctica, una exposición del pensamiento al afuera. He aquí una diferencia radical entre la *antigua* y la *nueva* filosofía (u ontología) del poder: mientras el método engendra un pensamiento fiel a la interioridad de la conciencia, el diagrama se presenta como una experiencia rigurosa pero tocada por lo inconsciente, más precisamente, por el afuera, "el elemento informe de fuerzas"². En palabras del propio Deleuze, lector de Foucault, "el diagrama es la exposición de fuerzas que constituyen el poder" [...] El diagrama no es otra cosa que "el mapa de las relaciones de fuerza"³, pero no como un mero afán de gratuidad, sino ordenada a operar a entrar en el juego de fuerzas.

Es en esto en lo que la teoría no expresa, no traduce, no aplica una práctica; es una práctica. Pero local y regional, como usted dice: no totalizadora. Lucha contra el poder, lucha para hacerlo aparecer y golpearlo allí donde es más invisible y más insidioso. Lucha no por una "toma de conciencia" (hace tiempo que la conciencia como saber ha sido adquirida por las masas, y que la conciencia como sujeto ha sido tomada, ocupada por la burguesía), sino por la infiltración y la toma de poder, al lado, con todos aquellos que luchan por esto, y no retirado para darles luz. Una "teoría" es el sistema regional de esta lucha⁴.

Estas ideas nos permiten pues dibujar alternativamente la geografía del pensamiento como una cuestión solidaria a la constitución de una cartografía de las relaciones de fuerza o diagrama. Pero, en adelante, intentaremos abrir es cuadro teórico práctico a la comprensión de las fuerzas que consituyen el mundo aparentemente reconciliado de la sociedad de control donde no es ajena una aparente domesticación del afuera, crear un diagrama de la época actual donde es posible leer la necesidad de un *nuevo* pensamiento del conflicto.

1.4 Geografía del pensamiento: Deleuze-Guattari y Rancière

La geografía no se limita a proporcionar a la forma histórica una materia y unos lugares variables. No sólo

¹ F pp. 37-38

² F p. 70

³ F p. 44

⁴ F p. 79

es física y humana, sino mental, como el paisaje. Desvincula la historia del culto de la necesidad para hacer valer la irreductibilidad de la contingencia. La desvincula del culto de los orígenes para afirmar el poder de un «medio»¹.

Tal vez desde ahora tenemos la posibilidad de responder o proponer qué significa geografía *del* pensamiento. En primer lugar, como explicaremos, significa reconstruir el espacio que produce y que agencia el pensamiento. Según esta idea, las formas del pensamiento –siempre en plural- se “espacializan” de dos maneras antagónicas, pero íntimamente entrelazadas, donde se distribuyen por una parte, un espacio de jerarquía y verticalidad y, por otra parte, un espacio de igualdad y horizontalidad². En segundo lugar, significa posicionar a la geografía como clave de lectura de la historia, específicamente para componer la crítica al presente, para construir el pueblo que falta³. Lo fundamental, para Deleuze y Guattari, es diagnosticar nuestros devenires actuales latentes en el presente de la historia⁴.

El tiempo presente está caracterizado por un fuerte movimiento de “desterritorialización”, liberación de los códigos familiares que se ve conjugado con un movimiento de “reterritorialización” relativa en la policía, en el orden que asegura la buena circulación de los flujos desterritorializados⁵. En esa línea podemos comprender la íntima relaciones de dos geografías, dos maneras de componer o dos maneras de trazar un espacio en el pensamiento artístico, científico o filosófico⁶: “espacio liso” y “espacio estriado”:

¹ ¿QUF? p. 106

² No cabe distinguir entre ellas a partir de un criterio moral un “buen” y un “mal” reparto, como tampoco es posible pensar que ambas puedan darse aisladamente.

³ Cf. ¿QUF? p. 110

⁴ Cf. ¿QUF? p. 114

⁵ La idea del diagnóstico de la época, la comprensión de lo actual, cara a Foucault y Deleuze como lectores de Nietzsche, se refiere directamente al uso de la historia, a comprender que la historia *debe* manifestarse a favor de la vida. La idea de un vitalismo de la historia estará ligado con enfrentar a las fuerzas reactivas, lo que debilita la creación colectiva del cuerpo social e individual.

⁶ A este idea se adhiere por ejemplo Machado: “Considero a geografia do pensamento — no sentido que estou lhe dando de constituição de dois espaços antagônicos onde Deleuze situa os grandes pensadores — central no modo deleuziano de pensar porque acredito que é possível encontrá-la em todos os livros que escreveu. Pois essa posição de dois espaços antagônicos não se reduz ao pensamento filosófico. Ela serve para situar, de um lado, Platão, Aristóteles, Descartes, Hegel etc., filósofos que não são importantes para a constituição da filosofia deleuziana, e, de outro, Hume, Espinoza, Nietzsche, Bergson, Foucault etc., filósofos a partir dos quais ou com os quais ele pensa, e sobre os quais escreveu livros importantes. Mas essa maneira de pensar privilegiando espaços não é uma exclusividade de sua análise da filosofia; é uma propriedade da maneira como ele investiga o pensamento em geral, ou os mais variados saberes. É assim que ele privilegia, na literatura, Artaud, Blanchot, Beckett, Proust, Kleist, Kafka, Melville, Fitzgerald, no cinema, Ozu, Orson Welles, Renais, Godard, Duras, Straub, na pintura, Cézanne, Francis Bacon. E, para ele, o antagonismo entre duas maneiras de pensar existe até mesmo nas ciências, e o leva, por exemplo, a contrapor uma linguística do significante, de Saussure, e uma linguística dos fluxos, de Hjelmslev, que faz uma teoria puramente imanente da linguagem. É possível, portanto, dizer que essa ideia de geografia do pensamento e, do início da década de 60, é aprofundada no seu livro mais importante e mais sistemático, *Diferença e repetição*, de 68, e retomada nos dois grandes livros das décadas de 80 e 90, *Mil platôs*:

“... hay, pues, una gran diferencia de espacio: el espacio sedentario es estriado, por muros, lindes y caminos entre las lindes, mientras que el espacio nómada es liso, sólo está marcado por trazos que se borran y se desplazan con el trayecto. Incluso las capas del desierto se deslizan unas sobre otras produciendo un sonido inimitable. El nómada se distribuye en un espacio liso, ocupa, habita, posee ese espacio, ese es su principio territorial”¹.

La oposición de ambos espacios, no obstante, no será nunca definitiva. Siempre se verán implicados una medida del territorio y una intensidad que desterritorializa las marcas y medidas. Ahora bien, cabe preguntarnos qué sucede cuando en el presente el orden del espacio, su medida, estriamiento y control parece coincidir con un único movimiento de reterritorialización, de control de los flujos. Tal es lo que Deleuze parece diagnosticar en *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle*:

Ce sont les sociétés de contrôle qui sont en train de remplacer les sociétés disciplinaires. ‘Contrôle’, c’est le nom que Burroughs propose pour désigner le nouveau monstre, et que Foucault reconnaît comme notre proche avenir. Paul Virilio aussi ne cesse d’analyser les formes ultra-rapides de contrôle à l’air libre, qui remplacent les vieilles disciplines opérant dans la durée d’un système clos².

Deleuze reconocerá en ese texto que se pone en juego la necesidad de un pensamiento socio-técnico que nos permita realizar la cartografía de lo que juega “en contra” de toda posibilidad de desterritorialización creativa; producir la cartografía de esa situación límite que compromete el destino del pensamiento y de la vida social³. Este trabajo no aspira a recuperar el motivo escatológico del fin de la filosofía, estableciendo un puente con la filosofía de la historia, sino que persigue cartografiar la crisis del medio-ciudad mediante la arqueología de su forma sin *arkhé* pues sólo en una superficie donde quepa su historia discontinua y fragmentaria será posible dibujar una heterogeneidad que haga visible nuevos devenires. Según la formula de Didi-Huberman, tal ensamble horizontal debiera permitir construir un Atlas para leer lo no escrito⁴, la historia (minúscula) del vínculo de la ciudad y la filosofía; de arquitectura y la filosofía; de política y arte.

Para recomponer ese ensamble horizontal y heterogéneo que es la ciudad, volvemos, nos conectamos con nuestra época con una nueva vuelta a los albores de la política y de la ciudad: Rancière nos proporciona una importante clave de lectura que será fundamental a lo largo de este

capitalismo e esquizofrenia”. e O que é a filosofia?”. Cf. Machado, Roberto, “Geografia do pensamento” en, IHU-on line, 31/05/210

¹ MM p. 385

² Deleuze, G., *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, p. 241

³ Cf. *Idem*.

⁴ La cartografía de Deleuze y Guattari sin duda es compañera de la figura del Atlas que Didi-Huberman retoma de Warburg: “Forme visuelle du savoir ou forme savante du voir, l’atlas bouleverse toutes ces cadres d’intelligibilité. Il introduit une impureté fondamentale – mais aussi une exubérance, une remarquable fécondité – que ces modèles avaient été conçus pour conjurer. Contre toute pureté épistémique, l’atlas introduit dans le savoir la dimension sensible, le divers, le caractère lacunaire de chaque image. Contre toute pureté esthétique, il introduit le multiple, le divers, l’hybridité de tout montage... l’atlas fait exploser toutes les cadres”. Cf. Didi-Huberman, Georges, *Atlas ou le gai savoir inquiet. L’œil de l’histoire*, 3, Paris, Minuit, 2011. p. 13

trabajo: algo sucede con *nuestra* política contemporánea que de pronto se quiere libre de su pasado, de promesas, de utopías, de disensiones, para convertirse en el aval de la *mera* producción y de la *mera* circulación, es decir, maquinaria que destina y dispone todo alrededor de su centro en una vorágine que arrasa toda ideología a su paso:

[...] Libre, de ahora en adelante ésta se desplegaría en el espacio sin orillas de su propia supresión. El fin de la política sometida sería también el fin de la política misma. Vivimos, se dice, el fin de las divisiones políticas, de los desgarramientos sociales y de los proyectos utópicos. Hemos entrado en la época del esfuerzo productivo común y de la libre circulación, del consenso nacional y la competencia internacional. En lugar de islas utópicas y milenarismos, la tardía sabiduría de nuestro tiempo propone paraísos terrestres más accesibles, plazos más próximos: el Centro o Europa, 1993 o el año 2000¹.

Esta situación que describe el filósofo francés no es ningún sobresalto en la historia del pensamiento político sino más bien el largo desarrollo más o menos visible de una obsesión inicial: defender la política. Aunque en verdad no estamos tan seguros que podamos simplemente aludir así al destino de la filosofía y la filosofía política, que en verdad no existen hasta varios siglos después de las primeras intervenciones del pensamiento en un ámbito que supuestamente no es el suyo propio. Según parece en una versión arcaica de la filosofía política hay dos cosas inseparables, a saber: la política y la ciudad. En cada una de las elucubraciones griegas sobre la política se hace referencia a la Constitución para referirse a sus ciudadanos y a sus ciudadanos para entablar un discurso sobre su Constitución. En todo caso, dado que lo principal para la teoría parece ser la reflexión sobre la causa de la inestabilidad de los regímenes políticos, los filósofos no pueden ofrecer sus alternativas libres de toda mancha sin antes recurrir a un rodeo trágico donde la política pone en riesgo la ciudad o bien donde la ciudad pone en riesgo la política. En cualquier caso, como lo fundamental es la bondad o la justicia que experimenta o se echa en falta en una ciudad podemos proponer que la mayor amenaza recae sobre la política, si es que nos podemos permitir pensarla como la *vigía* de la ciudad, o sea, de la concordia de los ciudadanos. Es allí donde no como una metáfora sino como una llamada de emergencia la filosofía nos advierte sobre el peligro inminente e inmanente en que se haya toda ciudad y toda política: *"para arrancar a la política del peligro que le es inmanente es necesario arrastrarla sobre seco, instalarla en tierra firme"*². Aunque ya tendremos el tiempo de analizar largamente la polémica antimarítima de Platón, adelantamos siguiendo a siempre Rancière los rumores de ese pasado arcaico de la filosofía política: *"El mar hiede. Y no a causa del limo. El mar huele a marino, huele a democracia"*. Allí se instala el peligro con todas sus letras: existe una cercanía esencial entre la

¹ Rancière, Jacques, *En los bordes de lo político*, Ed. Electrónica Universidad Arcis, www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Chile, p. 3

² Cf. *Ibid.*, p. 2

democracia y el mar como si el mar fuese, él mismo, el elemento de lo horizontal e irrefrenable y como si la democracia fuese, ella misma, un resabio del elemento acuático, una extensión que puede reunir sin ser nunca ocupada del todo. Pero tras ese vínculo real surge el peligro metafórico: reuniéndose determinadas condiciones el mar constituye una cierta fuente de confusión tanto como lo es, en su caso, la democracia; llegado el momento cada una se muestra ingobernable, por lo tanto más vale alejarse de su potencia sin ley. Por ello, dirá Rancière: *“El trabajo de la filosofía consiste en fundar una política distinta, una política de conversión que vuelva las espaldas al mar”*¹. Tal fue el ejemplo del pensamiento de Platón, tal vez el más señero pero no el único, como tendremos el tiempo de apreciar en lo sucesivo, donde la filosofía construye unos límites para contener la fuerza *anárkhica* del mar y de la democracia. Tal acción constructiva y destructiva a la vez² se saluda a lo largo de los tiempos; de hito en hito la paciencia del concepto pone cota a la *hybris* del mar y de la democracia porque ese peligro que conllevan ambas constituye el propio riesgo de una inmanencia que se libera de todas las jerarquías.

Por ello, *nuestro* supuesto espíritu epocal que celebra el fin del conflicto ¿no parece un sucedáneo o tal vez una expresión fidedigna de ese antiguo temor frente a la falta de ley de la democracia y del riesgo que baña sus costas; *¿acaso no es justamente en ese momento - en el momento en que se piensa liberada del peso de las utopías filosóficas [se pregunta Rancière] - que la política pasa a ocupar la función que le asignara el proyecto filosófico, la de acabar con los desórdenes de la política?*³ La tesis que propone el filósofo es sin embargo más sugerente a saber: la política parece llegar a realizar el anhelo de la filosofía; la política gracias a su profesionalización y su cientifización permitirá la conquista de un centro alejándose de los bordes ruinosos y monstruosos, como tendremos la ocasión de verlos dibujados por el mismo Homero. En suma, la política hoy se define por el abandono de gran parte de los principales puntos de los programas emancipatorios y revolucionarios fundados en una cosmovisión polemológica, en la oposición y en el antagonismo, y, en sentido inverso, el ejercicio de la política hoy se identifica con el compromiso con mundo, mejor aún, con las bases del mundo, con la mecánica que reproduce su vida consciente e inconsciente.

Abandonar las ilusiones vinculadas al poder, a la representación voluntarista del arte político en cuanto programa de liberación y promesa de felicidad. Abandonar toda identificación de la potestas política con el *imperium* de una idea, de cualquier *télos* de grupo; acercarla al poder que acompaña las actividades secularizadas del trabajo, el intercambio y el goce; concebir un ejercicio político en sincronía con los ritmos del

¹ Cf. *Ídem*.

² Construir un refugio y destruir la amenaza.

³ Cf. *Ibid.*, p. 4

mundo, con el crecimiento de las cosas, con la circulación de las energías, la información y los deseos: un ejercicio político por entero en el presente¹.

Hoy se diseña un espacio “liberado de división” contra los bordes de lo político; liberado de la libertad entendida como concurso entre testimonios y concepciones opuestas. Un tal espacio político que se erige como puro centro y como centro puro es connatural al despliegue a-político de la producción y la circulación y sólo puede erigirse como el espacio genérico de un centro que alcanza los límites del mundo, un centro sin bordes; un centro que renace en la periferia; un centro que está virtualmente en todas partes a costa de que lo político no encuentre plaza alguna. Lo que hoy se diseña, sin embargo, se apercibía ya en la primera manifestación de la filosofía, en el pensamiento de la fundación, del *arkhé* y de los *arkhai*. En palabras de Rancière:

La política es el arte que consiste en suprimir lo político, una operación de substracción de sí. Quizá el fin de la política es su consumación, la consumación siempre joven de su vejez. Quizás la filosofía, más allá de la oposición entre clásicos y modernos, haya siempre conocido esta duplicidad de la *techné politiké*, al aproximar este fin permanentemente joven al pensamiento de la fundación².

La política, habiendo consumado el proceso tecnocientífico que la despojada de sí, se funde o se identifica con los mecanismos que mueven un mundo que aparece sin embargo medido y ordenado según diremos de momento por una cierta “política” que concibe y realiza su orden (policial). El conflicto se ha apaciguado fundiendo sus partes - normalmente enfrentadas - como elementos del mecanismo del mundo que yace inscrito en un cierto reparto de funciones sociales que son a su vez las artífices del apaciguamiento de las pasiones que anhelaban ocupar el centro de la ciudad. Tales hechos constituyen para Rancière la incontornable presencia y persistencia de los antiguos ideales jamás envejecidos de la filosofía política donde una idea ya no es metáfora ni representación de algo sino que se identifica con un elemento ya existente; más precisamente el momento en que la filosofía opta por identificar el bien y la bondad disponible con una existencia concreta *de mayor perfección* y que puede por ello arrastrar los otros términos hacia la justicia del Uno.

La solución ideal, la reducción ideal de lo político por lo social, infiere, desde la homonimia, la isomorfía: que el centro esté en el centro, que el centro político (el meson) de la polis sea ocupado por la clase media (to meson) - por la clase de aquellos que no son ni ricos ni pobres, ni *aporoí* ni *euporoí*, y que no tienen que transitar o viajar entre su espacio social y el centro político. En consecuencia, el centro no es más el centro de tensiones provenientes del borde o hacia el borde. [...] Hacer coincidir la idea filosófica del medio con la clase media y el espacio ciudadano significa aún realizar el programa platónico; significa situar lo múltiple bajo la ley del Uno, instituir el reino de la medida en lugar del *apeiron* democrático. La Filosofía pone fin a la división política y sutura su propia división frente a la política haciendo

¹ Cf. *Ibíd.*, p. 5

² Cf. *Ibíd.*, p. 11

uso de un recurso metafórico que, al mismo tiempo que la separa absolutamente de la empiricidad política, le permite coincidir exactamente con ella. [...] Tal es la preocupación que marca en los libros IV y VI de la Política la comparación entre las malas y las buenas formas de democracia. La mala democracia es aquella que coincide con su nombre: en ella, el demos ejerce el poder, habita en el centro de la ciudad y no tiene más que dar algunos pasos para asistir a la asamblea y aspirar a los archai. Por el contrario, la buena democracia - esa que se acerca tanto como es posible al régimen ideal de la politeia - introduce la distancia en el demos, alejando del centro a los aporoi, recurriendo al censo o a algún otro medio. En ese caso las leyes mandan “en razón de la falta de recursos”¹.

Como tendremos el tiempo de analizar detalladamente en el Capítulo 1 de la Segunda Parte, la función política del centro es vaciarse de intereses para evitar la *stásis*, vale decir, la posición de alguna de las partes en el lugar de lo común. La filosofía de Aristóteles es un testimonio de la función del centro como un consenso o una concordia que debe nacer de la aceptación de una división que se normaliza y que se integra en la *pólis* como una “heterogeneidad feliz” o más bien “fructuosa”, idea de la que el propio Maquiavelo sacará partido. Sin embargo, observando más del lado de Tucídides, nada puede asegurar precisamente que la división persista no como mero interés reductible a la fuerza del centro que no se agita por los extremos, sino como posición sediciosa que prosigue hasta la guerra civil. El trabajo propio de la modernidad según el autor de *Los bordes de lo político*, se puede comprender como un trabajo de dar cuerpo al elemento que reúne las partes enfrentadas: “*la utopía sociológica, aquella que plantea su propia emancipación como emancipación de lo social; utopía de una racionalidad inmanente a lo social que anuncia en definitiva el fin simultáneo de la filosofía y la política*”². Tales términos constituirán la clave de lectura no tanto del fin de la filosofía o del fin de la política como señala el autor, sino del fin de la ciudad, precisamente gracias a que la idea de progreso *se realiza* en ciertos materiales y ciertos dispositivos urbanos que tiene a la circulación bastión y por mecanismo de orden. La ciudad moderna es precisamente la ciudad que expulsa los males de la ciudad o mejor dicho, los reenvía a su lugar de origen la periferia para dejar libre el resto de la ciudad a la circulación de hombres y mercancías.

1.5 Territorio y caos

De acuerdo a la idea de geofilosofía la geografía no está fuera del pensamiento, la tierra no es ningún dato exterior a la conciencia pues la conciencia misma es territorio. El privilegio de la conciencia en la historia de la filosofía puede efectivamente pensarse como el privilegio de un territorio, de una jerarquía que lanza al pensamiento a una caza de semejanzas para constituir un modelo que tendrá que ser útil al reconocimiento del mundo. También, puede que aparezca como el resultado de una

¹ Cf. *Ibid.*, pp. 13-14

² Cf. *Ibid.*, p. 17

repartición de los objetos “mentales” y “sensibles” ya amparados en la superioridad de los primeros. Tal privilegio y mecánica presume de la legalidad o regularidad de cada ámbito y de su función sincrónica, como si no hubiese ninguna interferencia ni tránsito de un límite a otro. Sin embargo, el propio Kant, leído por Deleuze, es capaz de mostrar un desajuste al mapa que divide las facultades y sus objetos.

Deleuze partage avec Kant la division des facultés mais s'oppose à la parfaite coordination entre eux. « [La Ph. Kantienne]... au lieu de tracer un géographie définitive des territoire respectifs des différents facultés et de leur exercice elle aboutit à un espace liquide ou désertique dans lequel il est impossible de délimiter les frontières. De fixer un fois pour toutes les propriétés et les limites. Penser la limite de la pensée, comme à ce qu'elle tend, signifie remettre en question ses limites en tant que frontières, partage, délimitations¹.

Podría pensarse que Deleuze acepta en buenos términos el “*partage*”, pero la primera certeza –como una intuición pre-filosófica– es tener en cuenta la vulnerabilidad de las fronteras, y, con ello, los entrecruzamientos posibles: los territorios son constantemente arrasados y la Tierra aparece siempre dispuesta a ofrecer nuevos territorios². Con lo cual, no existe ni privilegio, ni autoridad de territorio alguno, ni tampoco posibilidad establecer una jerarquía que pudiese ofrecer una matriz trascendente y definitiva. Entre los distintos territorios o facultades la única posibilidad es la de tener un discordante acuerdo³.

Deleuze llega a constituir la idea de una pura inmanencia asociada a la vida. La vida como pura inmanencia –escribe Antonioli– no depende de un territorio de la conciencia pues es a-subjetiva, inorgánica, y comprende las cosas, las formas, sentimientos y los devenires del pensamiento⁴. Pero, hay una fragilidad esencial asociada a la vida que constituye la amenaza a toda consistencia. Es la proximidad del caos. Como dice Deleuze, el caos “caotiza” y deshace toda consistencia:

El caos no es un estado inerte o estacionario, no es una mezcla azarosa. El caos caotiza, y deshace en lo infinito toda consistencia. El problema de la filosofía consiste en adquirir una consistencia sin perder lo infinito en el que el pensamiento se sumerge (el caos en este sentido posee una existencia tanto mental como física)⁵.

Ese riesgo es el más bello y terrible, pues, según Antonioli, invita al pensador a renunciar a toda consistencia, a toda identidad preexistente, en suma a la armonía de unos límites preconcebidos: “*il faut rejeter les valeurs universelles préalables et juger selon nouveaux codes que doivent exprimer la vie*”⁶. Por ello vivir y pensar son inseparables. En ambos casos se trata de trazar un plan en el caos. El plan debe ser trazado, pero debe dar consistencia sin renunciar al infinito; vivir es siempre crear un

¹ Cf. *Ibid.*, p. 90

² Cf. *¿QuF?* p. 86

³ Cf. Antonioli, M., *op. cit.*, p. 92

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 103

⁵ Cf. *¿QuF?* p. 46

⁶ Cf. Antonioli, M., *op. cit.*, p. 102

medio *en* el caos, que intenta disolver su consistencia¹. Si el caos “caotiza” es en razón del exceso que se halla en la propia vida: “The excess shows that there is more than necessary in life; but, rather, the excess is in nature, then, in cosmos. The excess is not a misunderstanding of man’s perspective. The excess gives raise dynamics process, conflict, multiplicity”².

En palabras de Grosz, hay un exceso cósmico, una *hybris* propia de la vida del cosmos, que no aparece como efecto de una perspectiva moralizante sino como el resultado de un dinamismo que conduce a la vulnerabilidad de todo límite. Tal exceso muestra que lo más *natural* en la naturaleza, el medio mediante el cual se engendra la vida, es el conflicto y la multiplicidad: “El cosmos como máquina abstracta”³. La tierra dinámica, la geología del conflicto resulta de inspiración muy nietzscheana: “sólo el dítirambo se extiende sobre la Tierra y la desposa en su totalidad”⁴. Es la ley del fragmento que se impone y a partir de la cual sólo es posible proponer, inventar, sumariamente un todo⁵; pensar el caos sin renunciar al infinito; hacer un todo sin totalizar los fragmentos y la multiplicidad, sin reintroducir una trascendencia, veneno envenado del platonismo⁶.

Tales ideas pueden ser directamente asociadas con el arte y específicamente con la arquitectura, que puede considerarse como la condición de las artes, señalando el camino para resguardar o la sensación: según Deleuze y Guattari, no se construye un refugio sin abrir éste mismo al infinito; sin de alguna manera dejarse recorrer por la intemperie. El primer arte erige un marco, generando una especie de recorte de la Tierra, una sección que nos envuelve, envolviendo un lugar para nosotros. La estabilidad de ese primer arte del “lugar” proviene del montaje que produce disponiendo para nuestro cobijo un conjunto o compuesto de sensaciones.

El arte no empieza con la carne, sino con la casa; por este motivo la arquitectura es la primera de las artes. [...] Por este motivo cabe definirla por el “marco”, un encaje de marcos con diversas orientaciones, que se impondrá a las demás artes, de la pintura al cine. [...] Al hacer de la arquitectura el primer arte del marco, Bernard Cache puede enumerar cierto número de formas cuadrantes que no prejuzgan ningún contenido

¹ “Cuando se produce el encuentro de las cosas y el pensamiento, es necesario que la sensación se reproduzca como la garantía o el testimonio de su acuerdo, la sensación de pesadez cada vez que sopesamos el cinabrio, la de rojo cada vez que lo contemplamos, con nuestros órganos del cuerpo que no perciben el presente sin imponerle la conformidad con el pasado. Todo esto es lo que pedimos para forjarnos una opinión, como una especie de «paraguas» que nos proteja del caos”. Cf. *¿QuF?* p. 203. El hermoso comienzo del Ritornelo: “Un niño en la obscuridad, preso del miedo, se tranquiliza canturreando. Camina, camina y se para de acuerdo con su canción. Perdido, se cobija como puede o se orienta a duras penas con su cancioncilla. Esa cancioncilla es como el esbozo de un centro estable y tranquilo, estabilizante y tranquilizante, en el seno del caos. Es muy posible que el niño, al mismo tiempo que canta, salte, acelere o aminore su paso; pero la canción ya es en sí misma un salto: salta del caos a un principio de orden en el caos, pero también corre constantemente el riesgo de desintegrarse. Siempre hay una sonoridad en el hilo de Ariadna. O bien el canto de Orfeo”. Cf. *MM* p. 318

² Grosz, Elizabeth, *Chaos territory art. Deleuze and framing on Earth*, Columbia University Press, New York, 2008, p. 9

³ Cf. *MM.*, p. 81

⁴ *CC.*, p. 47

⁵ Cf. *CC.*, p. 85

⁶ Cf. *CC.*, p. 190

concreto ni función del edificio: la pared que aísla, la ventana que capta o selecciona (en contacto con el territorio), el suelo-piso que conjura o enrarece (“enrarecer el relieve de la tierra para dejar campo libre a las trayectorias humanas”), el techo que envuelve la singularidad del lugar (“el techo inclinado sitúa el edificio sobre una colina...”). Encajar estos marcos o unir todos estos planos, lienzo de pared, lienzo de ventana, lienzo de suelo, lienzo de pendiente, es un sistema compuesto, pletórico de puntos y de contrapuntos. Los marcos y sus uniones sostienen los compuestos de sensaciones, hacen que se sostengan las figuras, se confunden con su hacer-que-se-sostenga, su propia forma de sostenerse. Tenemos aquí las caras de un dado de sensación. Los marcos o los lienzos de pared no son coordenadas, pertenecen a los compuestos de sensaciones cuyas facetas, interfaces, constituyen. *Pero, por muy extensible que sea el sistema, falta todavía un amplio plano de composición que opere una especie de desmarcage de acuerdo con unas líneas de fuga que sólo pasan por el territorio para abrirlo hacia el universo, que va de la casa-territorio a la ciudad-cosmos, y que disuelve ahora la identidad del lugar en variación de la Tierra, ya que una ciudad tiene más unos vectores que plisan la línea abstracta del relieve que un lugar*¹.

La operación de hacer cuadro o de encuadre no sólo no es opuesta a la función de desmarcage o desencuadre sino complementaria pues sostener la sensación en ese límite de encuadre y desmarcage paralelamente señala la fragilidad del ejercicio del arte. Al hacernos un lugar, al abrir un territorio, no lo hacemos de espaldas a la Tierra, cerrando, bloqueando el afuera, el universo, el cosmos, sino tal vez meramente actuamos asegurando, en la medida de lo posible, nuestra estancia en la intemperie no solamente para no ser arrastrados por sus fuerzas sino para lograr ese vínculo de punto y contrapunto que deviene expresión y así arte y sensación.

El trabajo de Deleuze y Guattari puede ser considerado como un ajuste de cuentas con la organización y la totalización de los procesos asociados a la Tierra que es la multiplicidad (*La Geología de la moral ¿Por quien se toma a la tierra?*²). Pero, su trabajo está lejos de ser el pionero, pues hay toda una tradición del pensamiento de la inmanencia que corre paralela al gran pensamiento de la trascendencia inaugurado por el “veneno platónico: un tipo de filosofía se habrá impuesto con Platón, encargándose de crear la “visión moral del mundo” como correlato supuesto de la salud del alma que es superior al cuerpo³; Toda reacción contra el platonismo es un restablecimiento de la inmanencia en su extensión y en su pureza, que prohíbe el retorno de un trascendente¹.

¹ *QuF?* p. 188

² Cf. *MM.*, pp. 47-78

³ Platón va a distinguir, clasificar y jerarquizar todas las cosas según su aptitud de “afectar” o ser “afectada”. A cada cosa le conviene un cierto umbral de padecimiento y producción que le define, y fuera del cual se halla el límite de su descomposición, vale decir, la separación de su principio. En el caso del hombre, siendo una criatura creada, recibirá de la unión de la que es fruto sus principales cualidades, entre ellas su grado de fortaleza o debilidad, su orientación a conservar su salud, los límites de pasión y acción que le convienen, o caer en la enfermedad, romper temporal o definitivamente tales límites. *República* se desarrolla la ficción de la historia genética de los hombres: tras la creación del estado perfecto se constata que, en la medida en que todo lo generado es corruptible, la corrupción no tardará en arribar con el tiempo. Pero Platón no se contenta con tal constatación de un decaimiento natural (Cf. *Rep.* VIII 546a), sino que plantea la existencia de un primer error de los guardianes que tendrá como resultado la procreación de los hijos en el momento no preciso y entre

En el *Timeo* se discute acerca de la coordinación de los movimientos del compuesto alma-cuerpo con los movimientos circulares del cosmos². Platón es claro al reconocer la importancia del mundo donde los seres se ven condenados a afectar y ser afectados los unos y los otros. El espacio es la posibilidad del cambio y la corrupción, también de concretar una comunidad de los buenos intercambios, de los buenos encuentros. A ese respecto, Platón y Spinoza proponen una ética de los

padres no acordes (Cf. *Rep.* VIII 546 b). Esta acción producirá criaturas no favorecidas por la naturaleza ni por la fortuna (Cf. *Rep.* VIII 546 d), de manera que lo mejor y lo peor dependerán de ese prístino accidente temporal. Pero también se puede mencionar la relación ente la sensibilidad y la enfermedad: *nosos* tiene el significado primario de enfermedad, pero deriva en malestar, desastre, dolor, locura (Cf. Chantaine Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque. Histoire de mots*, Tomo III, p. 757); y *nosos* pertenece a la misma familia semántica de *pathos*. Cf. *Ibid.*, p. 756). La concepción de las afecciones, de la propia sensibilidad en Platón, está tocada por la cercanía de *pathos* y *nosos*, afección y enfermedad. El *pathos* está separado de la enfermedad por un límite casi invisible porque la confusión (*thórybon*) es esencial a la existencia, dado que el *pathos* es el accidente que se opone a la *ousía*, a la permanencia, a la claridad del orden perfecto. En esa medida, la enfermedad es natural, debe arribar en un existente que no goza de la perfección de las cosas inmutables. Ahora bien, el deber del médico o quien se dispone a curar, a hacer que quien ha perdido el orden que le conviene recobre la salud, será conocer la normalidad para saber cuál es la falta. La enfermedad no es ajena al cuerpo, y no sólo al cuerpo, sino tampoco al alma, en general ligada a los placeres, ni tampoco a la ciudad, cuyo orden puede verse también perturbado como el del resto de los organismos. Es importante constatar que el hombre nace puro y la mancha arriba con el tiempo, pues, todo lo generado es corruptible (cf. Platón, *República*, 546a). De modo que la existencia puede parecer un lento proceso de degeneración que conduce a la *akosmía*: pérdida del orden natural. Para la religión griega, principal tratante de las enfermedades, éstas eran consideradas como una mancha, entre ellas la epidemia, la fiebre, la sangre, lo mismo que el crimen (cf. Pontier Pierre, *Trouble et Ordre chez Platon et Xénophon*, Vrin, Paris, 2006, p. 50). De ahí que fuese necesario la purificación. Entre los signos terrestres que anuncian la enfermedad se hallan los que conciernen a la anormalidad de las aguas: si se produce el discurrir no habitual de los ríos, lo mismo que si se advierte la impureza del agua, se habla de confusión; si el mar es el que está confuso puede haber enfermedad en el vientre: remedio, purgar con laxantes suaves. (Cf. *Ibid.*, p. 55).

¹ CC p. 190

² Platón explica en el *Timeo* que el hombre posee un alma inmortal –creada por el dios– que es un residuo del alma del mundo (o que su encarnación (*Timeo* 41 d)) destinada a gobernar su cuerpo: el cuerpo debe estar bajo dominación del alma (*Timeo* 34c). Para este fin el demiurgo crea un cuerpo y un alma mortal y, pese a la jerarquía que pesa sobre ambos, la creación de cuerpo y alma coincide. Lo mismo ocurre con la disolución del compuesto, la muerte, acaba con ambos (*Timeo* 84 c). Los elementos que forman al hombre son: un alma inmortal y dos almas mortales. Éstas ayudan al gobierno del cuerpo que ha sido creado en orden al fin psíquico (*Timeo* 69 e), un alma será el lugar de la valentía y la violencia, la otra será depositaria de los deseos del cuerpo (*Timeo* 69d-70b). Esta organización del compuesto-hombre, la aparición de su vinculación al alma del mundo, definirá su modo de ser: estar esencialmente ligado a un medio que nunca le es completamente exterior. Sería acertado decir que este compuesto es el cruce de un interior y un exterior: hombre y mundo son como dos universos que se encuentran, relacionan y afectan mutuamente: "...la distinción interior-exterior permite a Platón resolver el problema de la unidad del cuerpo: los procesos fisiológicos son a la vez movimientos internos e intercambios con el exterior dado que el cuerpo no es esencialmente autosuficiente (como el cuerpo del mundo). (Pradeau, Jean-François, *La communauté des affections. Études sur la pensée éthique et politique de Platon op. cit.*, p. 73). Se hablará de una relación y actividad recíproca entre mundo y hombre: el cuerpo formará una unidad, junto a otras, todas ellas estarán abiertas a su medio. Sólo la piel servirá para distinguirlo de otros cuerpos, de otros semejantes que se relacionan de igual forma con su medio. Pero, la piel, envolviendo, no encierra el compuesto, sino que siempre le permite estar en contacto adquiriendo y dejando salir lo necesario: las aperturas, los poros, la boca, los ojos, los genitales, le permiten al compuesto liberar los humores (*Timeo*, 76 b-c). La entrada y salida, los movimientos de consumo y expulsión definen la forma de los intercambios con el medio. Estos movimientos del cuerpo, según Platón, imitan los del universo pues, expresamente, la constitución del cuerpo responde al problema del movimiento: imitar el universo es imitar su movimiento circular. El cuerpo es modelado a razón de la esfericidad del mundo para imitarle en sus procesos cíclicos. Estos ciclos, como los de la sangre y los humores al interior del cuerpo, son los que señalan el constante intercambio de su interior con el exterior. Para cumplir la función motriz y psíquica del alma, el cuerpo, más allá de las apariencias, ha sido creado como una esfera encadenada por el alma a las revoluciones cíclicas. Sin embargo, para poder completar tal tarea, el alma deberá ligarse a todo el cuerpo y a los procesos cíclicos generales del mundo (*Timeo* 36 d-e). En razón de la necesidad del movimiento, a su acoplamiento a un movimiento general del mundo es que el cuerpo debe estar bien equilibrado y sano: se trata del recto movimiento y la recta relación de ambos (*Timeo* 87c-89d.). Por ello, en realidad imitar el universo significa fundamentalmente mantener el cuerpo sano, es decir, mantenerse dentro de la sana armonía de cuerpo y alma, dejando al alma gobernar imitando la "armonía divina" visible en los movimientos del universo (*Timeo* 89 a)

encuentros¹, pero la jerarquía del primero es inoperante para el segundo². Tal es la herencia spinozista más reconocible en Deleuze, que también se aproxima aunque sea de manera negativa a Platón, priorizando la ética por sobre la política³. La política en sentido deleuziano es una especie de ética que debe responder la siguiente pregunta: ¿cómo las relaciones entre los hombres podrían constituir una potencia de mayor alcance en el mundo frecuentado por el caos, íntimamente ligado a una fuerza que desvanece todo límite, cómo crear consistencia, cuando todo parece disolverse?⁴.

En esa línea, Deleuze ha declarado expresamente su vocación spinozista, base de su “sistema abierto”, de su ontología *dispar*, de su política de ser. A partir del autor de la *Ética* se forja el encuentro entre pensamiento y vida, entre conceptos y afectos, generándose la obsesión por la cartografía. Una cartografía es una lectura del mundo, pero también una forma de vida (o de estar en el mundo) que renuncia a las jerarquías de las formas y de los sujetos renunciando y denunciando la trascendencia. En la lectura de Spinoza ofrecida en *Conversaciones* aparece pues la conexión entre “Plan(o) de inmanencia”, “vida”, “cuerpo”, “cartografía”, para distinguirla de todo aquello que pretende restaurar el orden jerárquico: “Plan” “proyecto”, “programa”. Lo primero es saber en qué consiste este plano spinozista, el plano de inmanencia, distinguiéndolo de su *otro*, el plan de organización:

Hay dos concepciones por completo opuestas de la palabra “plan”, o de la idea de plan, aunque estas dos concepciones se mezclen y pasemos de una a otra insensiblemente. Se llama plan teológico a toda organización que procede *de arriba* y que se refiere a una trascendencia, aunque esté *oculta*: designio en el espíritu de un Dios, pero también evolución en las supuestas profundidades de la Naturaleza, o incluso organización de poder de una sociedad. Tal plan puede ser estructural o genético, o ambos a la vez; concierne siempre a las formas y a sus desarrollos, a los sujetos y sus formaciones. *Desarrollo de formas y formación de sujetos: éste es el rasgo esencial de este primer tipo de plan*. Se trata, pues, de un plan de organización y de desarrollo. Por eso será siempre, dígame lo que se diga, un plan de trascendencia que dirige tanto formas como sujetos y que permanece oculto, que nunca está dado, que sólo puede adivinarse, inducirse, inferirse a partir de lo dado por él. Dispone en efecto de una dimensión de más, implica siempre una dimensión suplementaria a las dimensiones de lo dado. [...] Por el contrario, un plan de inmanencia no dispone de dimensión suplementaria alguna: el proceso de composición debe captarse por sí

¹ Antonioli, M., *op. cit.*, p. 104

² En *Spinoza y las tres “éticas”*, Deleuze escribe acerca de Spinoza: En el encuentro al azar entre cuerpos podemos seleccionar la idea de algunos cuerpos que convienen al nuestro, y que nos producen alegría, es decir aumentan nuestro poder. Y sólo cuando nuestro poder ha aumentado lo suficiente, hasta un punto determinado, sin duda variable para cada cual...”. CC p. 200

³ Tal sería, por ejemplo, la tesis de Badiou sobre Deleuze. Cf. Badiou, Alain, *Deleuze*, en Ch. Zarka Yves, *Deleuze político nueve cartas inéditas*, Buenos Aires, Nueva visión, 2011, p. 23

⁴ Ética y política se conectan en este asunto, dado que la pregunta por la consistencia apunta en dos direcciones: primero hacia los hombres; segundo hacia el medio. Juntas ambas posiciones se leen de la siguiente manera: “*comment les rapports entre les hommes peuvent se composer pour constituer une puissance plus « étendue » dans le monde*”. Antonioli, M., *op. cit.*, p. 171

mismo, a través de lo que da, en sus datos. Es un plan de composición, no de organización ni de desarrollo¹.

Interesante es el hecho que Deleuze nos advierta de la proximidad y de la (posible) confusión del plano de inmanencia y de este plan de organización, que es vertical o trascendente, oculto, y que se refiere a las formas y los sujetos. Al marcar la distancia y la oposición entre las dos acepciones del término “plan”, Deleuze nos fuerza a pensar constantemente de qué lado del plano nos situamos, para saber qué riesgos corremos y qué ilusiones alimentamos. Si es así es porque nuestra vida se juega en ello. Ser spinozista implica pues un modo de vivir, de ocupar el plano:

“Este plan de inmanencia o de consistencia no es un plan en el sentido de designio en el espíritu, proyecto o programa, se trata de un plano en el sentido geométrico, sección, intersección, diagrama. Así pues, estar en medio de Spinoza significa estar sobre este plano modal, o más bien instalarse en este plano, lo cual lleva consigo un modo de vida, implica una manera de vivir. ¿Qué es exactamente este plan, y cómo se construye -ya que es a la vez plenamente plan de inmanencia, y no obstante debe ser construido- para vivir de una manera spinozista?².

Sabemos, entonces, que el plan de inmanencia o de consistencia no es un proyecto sino una sección, un diagrama.³ No es un designio oculto, sino un artificio que *debe ser* construido para vivir de manera spinozista. Para intentar comprender tales ideas nos cabe remitir a la fuente del pensamiento deleuzo-spinozista, a saber a la necesidad de liberar el cada “individualidad vital” de esa comprensión que ha primado en la historia de la filosofía, la forma o el “desarrollo de la forma”. En su lugar, Deleuze propone comprender la vida como: “... una relación compleja entre velocidades diferenciales, entre freno y aceleración de partículas. Una composición de velocidades y de lentitudes en un plan inmanente⁴.

Con esta afirmación ya nos aventuramos a establecer una comprensión más definida: el plan de inmanencia debe ser pensado y ocupado de manera de experimentar y captar la vida como el complejo velocidades diferenciales que se establece entre cuerpos. Por ello la ética, como estudio de las condiciones immanentes de existencia, es también una especie de etología:

La etología es primero el estudio de las relaciones de velocidad y de lentitud, de los poderes de afectar y de ser afectado. Para cada cosa, estas relaciones y estos poderes tienen una amplitud, umbrales (máximo y mínimo), variaciones o transformaciones propios. Y seleccionan, en el mundo o en la Naturaleza, lo que

¹ S pp. 155-156

² S pp. 149-150

³ oponerse al proyecto implica no la voluntad de crear sino la creación, no la representación sino la cartografía de una situación dada, como por ejemplo puede ser el caso del mapa o “la cartografía coextensiva al campo social. F p. 42

⁴ S p. 150

corresponde a la cosa, o sea lo que afecta o es afectado por la cosa, lo que mueve o es movido por la cosa¹.

Por tanto, como si se tratase de la construcción de una escala cartográfica, aquello que nos pide Deleuze es cambiar de coordenadas, pasar del problema y en consecuencia del punto de vista de la forma y de la organización de las cosas (o cuerpos), donde se suponen funciones y jerarquías, al acontecimiento “real” de los encuentros entre cosas o cuerpos. Si ser spinozista constituye una forma de ver y una forma de vivir, lo es en la medida en que dejamos o queremos dejar de *ver* y *proyectar* a través del cristal teológico y teleológico que distribuye definitivamente (y jerárquicamente) los cuerpos, para vivir/pensar de otra forma la Naturaleza y los movimientos que la constutuyen:

[...] si somos spinozistas, no definiremos algo ni por su forma ni por sus órganos y funciones, ni como substancia o sujeto. Empleando términos de la Edad Media, o también de la geografía, lo definiremos por *longitud* y *latitud*. Un cuerpo puede ser cualquier cosa, un animal, un cuerpo sonoro, un alma o una idea, un corpus lingüístico, un cuerpo social, una colectividad. Llamamos longitud de un cuerpo cualquiera al conjunto de relaciones de velocidad y de lentitud, de reposo y de movimiento entre partículas que lo componen desde este punto de vista, es decir, entre elementos *no formados*. Llamamos latitud al conjunto de los afectos que satisfacen un cuerpo en cada momento, esto es, los estados intensivos de una fuerza anónima (fuerza de existir, poder de afección). De este modo, establecemos la cartografía de un cuerpo. El conjunto de las longitudes y las latitudes constituye la Naturaleza, el plan de inmanencia o de consistencia siempre variable, incesantemente revisado, compuesto, recompuesto por los individuos y las colectividades².

1.6 Contra el historicismo

La afirmación de la geofilosofía pretende sustraer a la filosofía del Historia –o de cierta historia: el historicismo- para producir su encuentro con la geografía: “pensar no es un hilo tensado entre un sujeto y un objeto, ni una revolución de uno alrededor de otro. Pensar se hace más bien en la relación entre el territorio y la tierra”³. Para Deleuze y Guattari el historicismo, suponiendo una continuidad y una sucesión sin mella entre pasado presente y futuro, *descubre* que el concepto revela su destino, su necesidad en la historia⁴. El problema para Deleuze y Guattari es bien distinto. Ya en *Lógica del sentido* lo veremos por mano de Deleuze: existe una forma del tiempo, tiempo de *Aión*, que es el tiempo del acontecimiento, el tiempo de la ruptura de esa continuidad profunda del tiempo interior, de ese segundo tiempo, tiempo de Cronos, puro presente. A éste, todo le es interior, como puro presente de la representación⁵. Esta cuestión tiene claramente una resonancia con la teoría del Tiempo de

¹ S pp. 152 -153

² S p. 155

³ ¿QuF? p. 86

⁴ Cf. ¿QuF? p. 96

⁵ Cf. LS pp.190-197

Bergson al Deleuze le dedicó su juventud. La crítica bergsoniana está orientada a conceder al tiempo un estatuto fundamental en la *durée*, que es la unidad de tiempo en función de la creación, pues constituye el cambio cualitativo constante, un movimiento absoluto por el que el todo cambia incesantemente. Al espacializar el tiempo, la ciencia moderna pretende que el todo pueda darse por completo en un instante (Cronos), con ello el tiempo es nada más que un accesorio del cambio y el movimiento. Al contrario, para Bergson el tiempo es invención o no es nada. El tiempo como duración, fuera de los instantes privilegiados que remiten a una esencia, y fuera de los instantes que especializan el tiempo, requiere una nueva filosofía que sea capaz de comenzar con lo ya siempre recommencado: el todo no está dado, sino que deviene y, si esto es así, es porque la duración es precisamente el todo que cambia al producir lo nuevo¹.

A partir de la idea de *durée*, que remite a un movimiento real donde el cambio se expresa cualitativamente, donde el tiempo ya no se comprende espacialmente, podemos ver el nacimiento de esta nueva filosofía que pedía Bergson. En la obra deleuziana este aspecto del tiempo como creación se verá constantemente recreado, ejemplarmente, *Aión y Cronos*²: *Aión* se ha opuesto al tiempo como *Cronos*. El tiempo de las mezclas, del presente eterno que contrae todos los instantes, es diferente a *Aión*, que divide el presente en pasado y futuro, un puro instante sin espesor. Fundamental: *Aión* es el tiempo del creador, del actor que produce lo nuevo en el vacío que deja la ruptura del presente, en su "dislocación": el actor es el *Aión*, en lugar de lo más profundo, del presente más pleno, presente que comprende el futuro y el pasado, surge aquí un pasado-futuro ilimitado que se refleja en un presente vacío que no tiene más espesor que el espejo³.

La creación de conceptos debe expresar la irreductibilidad del acontecimiento al presente y a la historia que le asigna su lugar en el orden del tiempo⁴. Los conceptos para Deleuze *deben* ser creados, al igual que el plano de inmanencia *debe* ser trazado. El acontecimiento dice que todo está siempre en vías de formarse, que la historia no acaba de deformarse, de transformarse y de conformarse, por

¹ Cf. LS p. 22

² Diferencia que también nos remite a la distinción entre forma de interioridad y exterioridad: "[...] Forma de interioridad no significa meramente que el tiempo es interno a la mente, puesto que el espacio también lo es. Forma de exterioridad tampoco significa que el espacio suponga «otra cosa», puesto que él hace posible por el contrario cualquier representación de objetos como otros o exteriores. Pero significa que la exterioridad comporta tanta inmanencia (puesto que el espacio permanece interior a mi espíritu) como la trascendencia comporta interioridad (puesto que mi espíritu respecto al tiempo resulta representado como otro distinto de mí). El tiempo no nos es interior, o por lo menos no nos es especialmente interior, sino que nosotros somos interiores al tiempo, y en este sentido estamos siempre separados por él de lo que nos determina afectándolo. La interioridad no cesa de cavarnos a nosotros mismos, de escindirnos a nosotros mismos, de desdoblarnos, pese a que nuestra unidad permanezca. Un desdoblamiento que no se produce hasta el final, porque el tiempo no tiene final, pero un vértigo, una oscilación que constituye el tiempo, como un deslizamiento, una flotación constituye el espacio ilimitado". CC p. 49

³ LS p. 158

⁴ Bouanich, Arnaud, Gilles Deleuze. *Une introduction*, Pocket-La Découverte, París, 2007, p. 264

capas, estrato y por rupturas a todas ellas. La historia no es otra cosa que la geografía de esa deformación transformación y conformación que disloca el pensamiento totalizante.

La historia “historicista”, tal y como la muestran Deleuze y Guattari en su crítica, es concebida como una falsificación al devenir. Por ello la tarea más de la Geofilosofía es de refundar el vínculo entre la geografía y el devenir del pensamiento:

La geografía no se limita a proporcionar a la forma histórica una materia y unos lugares variables. No sólo es física y humana, sino mental, como el paisaje. Desvincula a la historia del culto a la necesidad para hacer valer la irreductibilidad de la contingencia. La desvincula de los orígenes para hacer valer el poder de un medio (lo que la filosofía encuentra en Grecia, decía Nietzsche, no es un origen sino un medio, un ambiente, una atmósfera-ambiente: el filósofo deja de ser un cometa) la desvincula de las estructuras para trazar las líneas de fuga que pasan por el mundo griego a través del mediterráneo. Finalmente, desvincula la historia de sí misma, para descubrir los devenires, que no son historia aunque reviertan nuevamente en ella ...¹.

Para conocer la crítica de Deleuze y Guattari al historicismo será importante detenernos en la identificación que operan entre historia e historicismo. La posición contra el historicismo se ancla en el pensamiento de Nietzsche, específicamente estos retoman la *II Intempestiva: Del valor o el perjuicio de la historia para la vida*², donde se va a discutir acerca de la relevancia de lo no-histórico –o transhistórico- para la histórico. La pista la entrega el propio Deleuze al citar *sobre los usos de la historia*: la cuestión fundamental en relación a la historia no es al conocimiento, sino de la utilidad de la historia. De otra manera, la pregunta que debe plantearse es qué hacemos *nosotros* con el pasado.

Como explicábamos más arriba, la crítica de Deleuze y Guattari se cierne sobre el historicismo filosófico que expone, como punto central, la recreación de una historia interior a la conciencia (o al sujeto) donde el concepto se despliega y alcanza su destino³: “la Grecia nos ofrece el espectáculo sereno de la fresca juventud de la vida del espíritu”⁴. En dicha recreación cada pensador es un actor que viene a formar parte, a ocupar un lugar, en la cadena de corrientes e ideas, sus nombres están allí como meros traductores de una voz que se escucha a través de ellos, de un canto superior que no les pertenece, pues éste es la propia voz de la razón que posee un origen y un destino, a saber, realizarse como concepto⁵. Fundamental es que ese origen no sea sólo temporal, sino espacial o geográfico: la tierra de la filosofía es la tierra griega, allí las ideas crecen y se nutren de esa cultura ejemplar que

¹ ¿QuF?, pp. 96-97

² Cf. Nietzsche, F., “Sobre la Utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (II Intempestiva)” en, Nietzsche, Friedrich, *Obras completas*, Vol. I, Madrid, Gredos, 2009

³ Cf. ¿QuF? p. 95

⁴ Hegel, GWF, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, París, Vrin, 1946, p. 203

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 199

funda Occidente. En ese discurso, los pensadores son los custodios de las ideas, los garantes de un orden nunca antes conocido pero que toda la historia anterior inconscientemente prepara¹.

La creación o el artificio, allí, pareciera no tener lugar, pues lo esencial sería no otra cosa que la fidelidad a aquella voz encargada de dictar la verdad a través de una cronología del tiempo histórico. La principal consecuencia es que, a diferencia del plan de Bergson, rescatado por Deleuze, de "crear conceptos a medida" el, son los objetos los que deben acomodarse al concepto, las cosas a su verdad: la razón se realiza en la historia². Los conceptos e ideas no serían pues invenciones, sino piezas *necesarias* que sólo deben ser incorporadas -ensambladas- con precisión en su lugar, en su casilla.

El laberinto al final del camino tendría que mostrarnos su sencillez, disolviéndose las angustias de haber pasado una y otra vez por pasillos semejantes o iguales en apariencia. Tal es la confianza que pretende generar la historia comprendida como descubrimiento al enseñarnos cómo leer el gran mapa del mundo y del tiempo³, cómo avanzar, cómo orientarnos siguiendo el buen camino que nos conduce paso a paso y progresivamente desde la tierra griega hacia *nuestro* futuro.

La crítica parece recaer principalmente en este texto ilustrativo del núcleo de la filosofía de la historia: "se levanta el sol a oriente y se acuesta a occidente; pero se levanta allí el sol de la conciencia"⁴. La razón de la filosofía se conduce al modo como el astro rey descubre su eclipse escrita en los ciclos del universo, pero en sentido inverso. El ocaso es principio: la filosofía se une a Grecia, como los efectos a su causa eficiente. Grecia es tierra de *lógos* y *nómos*, bien entendido, es el hogar donde madura la razón y la libertad. De modo que el tiempo que toma a los hombres la conciencia de ambas constituye la marcha de la historia, instancia al servicio de que la propia vida del espíritu escancie su verdad como historia de la humanidad:

[...] L'histoire en tant que telle [...] Hegel est le premier philosophe à avoir posée dans toute sa radicalité. Son originalité est en effet d'avoir compris que la rationalité de l'histoire implique l'historicité de la raison, ou plutôt de l'esprit. Hegel a forgé à ce propos, semble-t-il le premier, le concept de *Geschichtlichkeit*, [...] On trouve au moins deux occurrences de ce concept dans le corpus hégélien. La première, qui se

¹ Cf. *Ibid.*, pp. 198-200

² La definición de verdad está ligada a que el objeto concuerde con su concepto. Que el mundo esté de acuerdo a su concepto quiere decir que debe estar conforme al espíritu universal. Si esto no se da, tampoco se da la libertad: la conciencia debe conocer fases para llegar a ser lo que es verdaderamente. El fin es producto de un trabajo, pues el propio ser del espíritu es "autoactividad" y "actuosidad": un "venir a sí". Un irse haciendo por sí mismo. No es una existencia inmóvil, su ser es el proceso absoluto, conciliación (mediación) del espíritu (no de los particulares que estaban en antítesis) consigo mismo. Por ello es posible entender que la *Weltgeschichte* para Hegel sea la manifestación del proceso divino, del proceso que dios mismo es. Por su parte, los pueblos son los principios del espíritu que está obligado a realizar. Esta exteriorización es su conocimiento y cuanto más se explicita y exteriorice mejor se conocerá a sí mismo. Si no se expresa, si no se manifiesta, no hay conocimiento. Así, bajo el prisma hegeliano la conclusión es que el espíritu se realiza en la historia y como historia.

³ Desde el punto de vista antropológico, uno de los fines del conocimiento de la geografía, precisamente, para Kant era el de servirnos para orientarnos en el mundo.

⁴ Cf. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 96

situe à l'origine dans l'édition de Michelet des *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, concerne les Grecs, qui possèdent « le caractère de la libre, la belle historicité, de *Mnemosyne*, en vertu de laquelle ce qu'ils sont est auprès d'eux-mêmes comme *Mnemosyne*»¹.

Mnemosyne, “la diosa que no olvida jamás”, preside los destinos de la historia para Hegel². La crítica a una tal historia se conoce desde *Diferencia y repetición* y se traduce en la elaboración de una contra-historia marcada por el antihegelianismo y antiplatonismo, que conduce la denuncia de una serie de actitudes filosóficas contrarias al vínculo de pensamiento y vida³. Fundamentalmente, se trata hacer frente a la reducción de lo múltiple a lo uno, de la diferencia a lo mismo, consumado en la dialéctica: “*la dialectique se nourrit des oppositions parce qu'elle ignore les mécanismes différentiels autrement subtils et souterrains : les déplacements topologiques, les variations typologiques*”⁴. La “contrahistoria” viene a ser un ejercicio afirmativo del pensamiento contra la dialéctica, contra la negatividad⁵, fundadora y heredera de la metafísica, de la historia de la filosofía y de la filosofía de la historia⁶. La contrahistoria funciona cortando, abriendo, diferenciando, señalando desvíos y transformaciones, componiendo pasajes y pliegues que no guardan entre sí ninguna fidelidad a la unidad secreta o profunda de la Verdad o el Organismo, sino que reflejan un travestismo expresivo que recibe el nombre de rizoma, lo múltiple:

La dialéctica afirmaba el devenir totalizante de la unidad. La rizomática, la multiplicidad sin unidad. No sólo desde el punto de vista lógico sino procesual e histórico. Rizoma como sistema abierto contra la arborificación. Para la historia significa el abandono de los análisis diacrónicos de las totalizaciones dialécticas, no sincrónicos de totalizaciones estructurales dadas con sus cortes repetitivos⁷.

La síntesis de tal idea se interpreta comúnmente como una declaración de principios, y tal vez la expresión de esos principios se resumen en la celebre idea ya citada en un comienzo de este trabajo: “la filosofía debe funcionar como el collage en pintura”⁸. ¿Qué debemos extraer de esa analogía? En primer lugar, que no funciona como una metáfora, en la práctica opera como una postura metodológica: “producir una diferencia en lugar de representar una semejanza”. Pues, como decíamos, la historia de la filosofía es creación de una línea inusitada capaz de conectar entre sí pensadores

¹ Bouton Christophe, “La tragédie de l'histoire. Hegel et l'idée d'histoire mondiale” en, *Romantisme*, 1999, n°104, p. 8

² Cf. *Ídem*.

³ Cf. Deleuze, G., *Nietzsche et la Philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 114. En Adelante *NPh*.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 181

⁵ « À l'élément spéculatif de la négation, de l'opposition, ou de la contradiction, Nietzsche substitue l'élément pratique de la différence : objet d'affirmation et jouissance. C'est en sens qu'il y a un empirisme en Nietzsche » Cf. *NPh* p. 10

⁶ Cf. Ferrero Carracedo, Luis, *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze*, Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, Madrid, 1982

⁷ Cf. *Ídem*.

⁸ Cf. *DR* p. 4

aparentemente alejados en el tiempo¹. De manera que su historia no se quiere “histórica”, en el sentido de acoplarse a esa supuesta evidencia de la continuidad de pasado presente y futuro, y progreso entre autores antiguos y “modernos”, presente para el “sentido común” que ordena y cierra con coherencia el progreso entre ideas y conceptos ². La historia de Deleuze y Guattari es “contrahistórica” porque deshace la historia, la continuidad y el progreso, en favor de la creación de un plano para la coexistencia de ideas y conceptos que no cesan de resonar a través de los tiempos; su contrahistoria es está tramada en esa superficie, en esa *table* donde resuena un *tableau* inacabado, único modelo para una ciencia de lo dispar³, ciencia nómade o saber problemático que no se contenta con el modelo de lo idéntico lo eterno y lo constante⁴. La contrahistoria, suerte de contrapoder, puede decirse que es paradójica pues destruye el sentido común como asignación de identidades fijas⁵. En suma, para Deleuze y Guattari –como para el “Warburg” de Didi-Huberman⁶– la historia no está escrita, sino que se reescribe en ese diálogo entre épocas distantes que mantiene vivo el historiador de la filosofía –o del arte:

La philosophie selon Deleuze n'est donc pas une succession de systèmes achevés, mais coexistence de plans dont les diverses composantes son emportées dans un devenir continu, des transformations complexes, des diverses strates, dont l'historien (devenu géographe et cartographe) devra tracer les contours⁷.

De ahí la razón de la analogía de la filosofía y la pintura y, de manera general, del arte, según el postulado de la filosofía, del *Rizoma*, como mapa:

El mapa es abierto, conectable en todas sus dimensiones, desmontable, alterable, susceptible de recibir constantemente modificaciones. Puede ser roto, alterado, adaptarse a distintos montajes, iniciado por un individuo, un grupo, una formación social. Puede dibujarse en una pared, concebirse como una obra de arte, construirse como una acción política o como una meditación⁸.

Las principales notas características de un mapa son su carácter provisorio, contingente, móvil. Aunque se cuelgue en la pared es siempre horizontal; aunque sirva como instrumento de conocimiento es siempre portador de un germen que disuelve el conocimiento en las aguas profundas de la imaginación⁹. Si Didi-Huberman recorre un camino semejante al Deleuze y Guattari es porque su

¹ Cf. Carracedo, L., *op. cit.*, p. 39

² “Desde que la filosofía se ha atribuido el papel de fundamento, no ha cesado de bendecir los poderes establecidos y de calcar su doctrina de las facultades de los órganos de poder de Estado. El sentido común, la unidad de todas las facultades como centro del *Cogito*, es el consenso de Estado llevado al absoluto. [...] Todo está regulado a partir del momento en que la forma-Estado inspira una imagen del pensamiento”. *MM* p. 381

³ Didi-Huberman, G., *Atlas...* *op. cit.*, p. 71

⁴ *MM*. pp. 446-464. Citado por Didi-Huberman, G., *Atlas...* *op. cit.*, p. 71

⁵ *LS* p. 12

⁶ Cf. Didi-Huberman, G., *Atlas...* *op. cit.*, p. 15

⁷ Cf. Antonioli, M., *op. cit.*, p. 21

⁸ *MM* p. 18

⁹ Cf. Didi-Huberman, G., *Atlas...* *op. cit.*, pp. 12-15

trabajo encarna también la idea de que pensar es tomar la Historia como una bandera desclavada de su mástil teniendo que ser constantemente coloreada... *hasta el infinito*. El trabajo del historiador –del arte o de la filosofía- con los jirones de su Historia tendrá el material para nuevas historias, para nuevos montajes, para producir el encuentro fortuito de personajes sistemas y sensaciones que sin su intervención restarían en ese rincón fijo de la historia acabada¹.

Fundamental es la fuga de la filosofía a su historia para encarnar una contrahistoria que permita a las ideas, los pensadores y los conceptos continuar viviendo más allá de su vida actual². En la acción de componer o “montar” una historia de la filosofía se desecha, por tanto, la idea de una presentación objetiva de los sistemas; se acaba con la idolatría o la fidelidad a una obra monumental que ilumina los tiempos venideros. En su lugar se describe la transformación de los paisajes mentales a través de las épocas con la aparición de nuevos conceptos que no se ajustan ni a la continuidad ni al progreso de la historia³. Todo ello obedece a la condición de olvidar –hacer olvidar- la vigencia de todo esquema temporal progresivo o vertical. Para Deleuze se debe hablar de edades tal como se acostumbra a pensar las edades geológicas, teniendo en cuenta que su tiempo corre en sentido horizontal y no vertical⁴, que se mueve por capas y dimensiones que se solapan sin jerarquía ni destino presupuesto: la historia de la Tierra es una revolución constante –a veces invisible para el ojo humano- donde cataclismos y fenómenos climáticos sólo pueden producir transformaciones, mutaciones que, aun sin finalidad, reconfiguran el medio vital de todos los grupos e individuos que se pliegan y se defienden de su propio ambiente⁵.

Lo que se pondrá en juego a través de esta “contrahistoria rizomática” es la diferencia entre dos tipos de pensamiento mortalmente enfrentados: la filosofía de la representación, sedentaria, que

¹ Por una parte, el montaje está pensado como un “plan de exterioridad” donde caben, horizontalmente los elementos que componen un rizoma: “El libro ideal sería, pues, aquél que lo distribuye todo en ese plan de exterioridad, en una sola pila, en una misma playa: acontecimientos vividos, determinaciones históricas, conceptos pensados, individuos, grupos y formaciones sociales. Cf. *MM*, p. 15. Por otra parte, la creación en la que se ajusta el montaje propiamente filosófico es la creación de conceptos en relación al acontecimiento: “los conceptos en este sentido pertenecen a la filosofía de pleno derecho, porque es ella la que los crea, y no deja de crearlos. El concepto es evidentemente conocimiento, pero conocimiento de uno mismo, y lo que conoce, es el acontecimiento puro, que no se confunde con el estado de cosas en el que se encarna. Deslindar siempre un acontecimiento de las cosas y de los seres es la tarea de la filosofía cuando crea conceptos, entidades. Establecer el acontecimiento nuevo de las cosas y de los seres, darles siempre un acontecimiento nuevo: el espacio, el tiempo, la materia, el pensamiento, lo posible como acontecimientos...” Cf. *¿QuF?* p. 37

² La vida del filósofo es la vida de sus conceptos, que no viven, sin embargo, de su vida, sino del acontecimiento que son capaces de crear: “el concepto filosófico no se refiere a lo vivido, por compensación, sino que consiste, por su propia creación, en establecer un acontecimiento que sobrevuela toda vivencia tanto como cualquier estado de las cosas. Cada concepto talla el acontecimiento, lo perfila a su manera. La grandeza de una filosofía se valora por la naturaleza de los acontecimientos a los que sus conceptos nos incitan, o que nos hace capaces de extraer dentro de unos conceptos”. Cf. *¿QuF?* p. 22

³ Cf. Antonioli, M., *op. cit.*, p. 21

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 22

⁵ Braudel, Fernand, “Géohistoire: la société, l'espace et le temps” en, *Les écrits de Fernand Braudel. Les ambitions de l'histoire*, París, Fallois, 1997, p. 69

recorre y domina el panorama filosófico desde Platón y se extiende hasta Hegel, frente a un pensamiento nómade, expresivo y productivo en lugar de representativo. Ambos se dan, no obstante, como dos velocidades, dos tiempos que se solapan y que forman el territorio de la inmanencia, pues la inmanencia será el “lugar” de una lucha sin cuartel entre un *découpage* vertical sedentario que organiza y jerarquiza la historia, y otro horizontal nómade que insiste en resaltar la heterogeneidad de tiempo y de espacio: “*Diríase que toda una ciencia nómada se desarrolla excéntricamente, y que es muy diferente de las ciencias reales o imperiales. Es más, esa ciencia nómada no cesa de ser bloqueada, inhibida o prohibida por las exigencias y las condiciones de la ciencia de Estado*”¹. No obstante, los cruces, oposiciones o tensiones entre ambas deben ser escritos y reescritos por el historiador, tal como puede verse en el propio trabajo de Deleuze². Sin que el fin de dicha empresa sea la objetividad, Deleuze se esfuerza en localizar los puntos en que el pensamiento renuncia a la creación – traicionándose- para procurar un orden, para restaurar una trascendencia que sirva a los fines de la homogeneidad del estado, que conserve la vida y el presente – donde podrá producirse la identidad asentándose las estructuras- en lugar de crearla abriendo nuevos tiempos. Pese a ello, y para conjurar el encierro que provoca esa atmósfera enrarecida del presente, el filósofo planteará la existencia de una historia paralela, tal vez ni siquiera escrita aún, siempre en proceso de escritura, donde puede verse realizado o por lo menos haberse trazado el plano de inmanencia. Esta historia es “menor” y comienza con Plotino y conoce en Spinoza y Nietzsche sus ejemplares miembros³. En sus obras, donde se mezcla una vida y una experiencia que desgarran la unidad de obra y autor, el pensamiento se hurta a la trascendencia para hacer valer el golpe de azar⁴. Puede ser que contingencia e inmanencia sean las palabras claves para comprender la razón peculiar de los conceptos y de la historia asequible de una manera singular a través de mapas y otros rizomas.

¹ MM p. 369

² MM p. 370

³ La historia oculta de esta historia anárquica es analizada extensamente en SPE y viene a mostrar la traición que se produce cuando pensamiento se une al “aparato de estado”. Tal es la peor metamorfosis: la del pensador en funcionario. Frente a éste se ejerce el combate para devolver a los conceptos su vuelo de inmanencia, su proximidad al caos, su desaprensión a todo orden establecido. Deleuze explica de manera incomparable esta cuestión: ¿No resulta que cada gran filósofo establece un plano de inmanencia nuevo, aporta una materia del ser nueva y erige una imagen del pensamiento nueva, hasta el punto de que no habría dos grandes filósofos sobre el mismo plano? Bien es verdad que no concebimos a ningún gran filósofo del que no sea obligado decir: ha modificado el significado de pensar, ha “pensado de otro modo” (según la sentencia de Foucault). Y cuando se distinguen varias filosofías en un mismo autor, ¿no es acaso porque el propio filósofo había cambiado de plano, había encontrado una imagen nueva una vez más? No se puede permanecer insensible al lamento de Biran, cercana ya la hora de la muerte: “Me siento algo viejo para empezar de nuevo la construcción”. A cambio, no son filósofos los funcionarios que no renuevan la imagen del pensamiento, que ni siquiera son conscientes de este problema, en la beatitud de un pensamiento tópico que ignora incluso el quehacer de aquellos que pretende tomar como modelos. Pero entonces, ¿cómo hacer para entenderse en filosofía, si existen todos estos estratos que ora se pegan y ora se separan? ¿No estamos acaso condenados a tratar de establecer nuestro propio plano sin saber con cuáles va a coincidir? ¿No significa acaso reconstituir una especie de caos?”. *¿QuF?* p. 54

⁴ LS p. 81; p. 312

1.7 Nietzsche y Braudel

Volveremos ahora sobre nuestros pasos para trazar una línea que unirá la filosofía de Nietzsche y la geohistoria de Braudel. Cuando intentábamos explicar el encuentro de la filosofía y la geografía que daba rigén a la “geofilosofía” tuvimos que detenernos a explicar la razón de la sustracción de la filosofía al dominio de la historia: la historia o el historicismo son contrarios a la creación y contrarios a la inmanencia y la exterioridad. Habiendo definido estas cuestiones podemos ingresar en análisis de la comprensión de la historia (como contrahistoria o geofilosofía) creada por Deleuze y Guattari a partir, principalmente, de la obra de Nietzsche y Braudel.

Para la pragmática del vitalismo deleuziano resulta fundamental recordar constantemente el vínculo de lo histórico y lo no-histórico presentado por Nietzsche. La razón, el fin de la historia no está en ella misma, en descubrir su necesidad, en saber, pues una “verdadera” historia sólo puede tener sentido si piensa en orden a la vida, a lo que incrementa su potencia:

La historia, en la medida en que sirve a la vida, está al servicio de un poder no histórico y, por tanto, en esta subordinación, no puede —ni debe ser— nunca una ciencia pura, como es el caso de las matemáticas. Así, la pregunta de hasta qué punto la vida necesita, en general, estar al servicio de la historia es una de las preguntas y preocupaciones más elevadas en lo referente a la salud del hombre, de un pueblo, de una cultura, porque existe una situación de sobresaturación histórica que desmenuza la vida y provoca su degeneración, al mismo tiempo que de la misma historia¹.

De esa máxima se declina un “sentido histórico”, que no pertenece o que está más allá de la historia y su presente. Justo en el final del prefacio del texto de Nietzsche leemos: “... *porque no sabría qué sentido tendría la filología en nuestra época si fuera el de actuar intempestivamente dentro de ella. Dicho en otras palabras: con el fin de actuar contra y por encima de nuestro tiempo a favor, eso espero, de un tiempo futuro*”².

Para saber cómo se construye esta historia útil para la vida en la *segunda intempestiva* Nietzsche va a distinguir tres tipos o formas de hacer historia, que conocerán márgenes más o menos favorables para la salud, en ese exceso historia que las envuelve y las enfrenta contra la vida. La historia “monumental”, la historia del “anticuario” y la historia “crítica”. Las tres podrían resumirse en fórmulas simples: todas comparten la importancia de un olvido selectivo, cierto uso del olvido. Por ejemplo, la “homogeneidad” de la historia monumental prescinde de las diferencias del pasado para rescatar lo ejemplar, el modelo a imitar, que volverá a repetirse en distintas épocas como medida de su tiempo³; la “vulgaridad” de la historia del anticuario es incapaz de juzgar fuera de su patrimonio que

¹ Nietzsche, F., *op. cit.*, p. 336

² Cf. *Ibid.*, p. 325

³ Cf. *Ibid.*, p. 340-342

eleva a la categoría universal para sobrevivir a su miseria presente; por último, la “violencia” de la historia crítica rechaza el pasado en favor del presente y el porvenir¹.

Las dos primeras tienen un punto común una impotencia que se presenta como su propia condición: la resistencia a captar, sentir y apreciar la novedad que rompe con el sentido histórico que mide el presente y su continuidad². Tal es, por el contrario la vitalidad que nutre la historia crítica –ser un saber de lo nuevo que irrumpe. Pero, en todo caso, la crítica puede constituirse como una amenaza para la vida: volverse incapaz de agenciar el poder de un olvido selectivo que permita que una dosis de pasado persista como historia monumental y anticuaria para construir el momento de identidad(es) necesario a todo cambio³.

Nietzsche propone un camino, una pedagogía para enfrentar la enfermedad histórica a partir de la combinación de dos ideas: lo *ahistórico* y lo *suprahistórico*. Ambos dan forma al sentido plástico de un individuo pueblo o cultura frente a la historia: el poder de olvido, horizonte y atmósfera que protectora, junto a la acción conjunta del arte y la religión que dirigen la mirada, hacia lo que constituye su carácter⁴. Ambos se relacionan directamente con una atmosfera-ambiente donde la vida crece y

¹ Cf. *Ibid.*, p. 346

² Cf. *Ídem*.

³ En Deleuze encontramos un modelo semejante que nos hace pensar en una ambigüedad esencial a la creación, a las líneas de fugas y al “cuerpo sin órganos”, a saber: necesidad de conservar una dosis de trascendencia, de organismo, de estratificación, de identidad, desde dónde proyectar el cambio, la desterritorialización.

⁴ El texto de Nietzsche trae una gran exhortación: necesitamos la historia de otra forma que los sabios, la necesitamos para la vida y para la acción. Hemos de abandonar ese modo de hacer historia que supone perjuicio para la vida. El hombre anhela vivir como animal: sin hastío, sino dolor (aunque no del mismo modo). Y se asombra de sí mismo por no aprender a olvidar y permanecer así atado al pasado. Cuando esto ocurre, envidia al animal, porque éste olvida cada momento viviendo de manera no histórica (no encubre nada y está obligado a ser en cada momento lo que es). El hombre, pues, se opone a la creciente carga del pasado, así como la imagen del animal, le atrapa la imagen del niño aun no tiene pasado que degenerar. La felicidad es lo que ata al viviente a la vida. Pero quien no puede olvidar no podrá ser feliz y nunca podrá hacer felices a los demás, pero también, quien ve todo como devenir no cree en su propia existencia, no cree en sí mismo, y se perderá a sí mismo en la corriente del devenir. En este lugar es fundamental comprender cómo la historia puede estar al servicio de la vida. Buscando, precisamente, esta utilidad describe Nietzsche tres modos de habérsela con el pasado. Modo monumental: esta idea intenta transmitirnos que mirando las grandes gestas del pasado podemos intentar imitarlo y llegar a hacer algo grande. Hubo un momento en que la historia monumental tuvo que existir para que existieran los grandes hombres capaces de hazañas imposibles en un mundo hostil. Cuando sólo se es monumental, se comprende que los grandes hechos son efectos “en sí”, comprensión que no es posible seguir sosteniendo luego de una dosis de genealogía. Modo anticuario: los que honran el pasado, los que viven de honrar su grandeza. En este punto, obviamente, se corre el peligro de dormirse en un pasado que sólo pervive momificado, permaneciendo éste como algo intocable, sólo disponible para rendir pleitesía. Modo crítico: éste es el modo de los que están luchando e intentan liberarse, es el modo de aquel que siente que debe liberarse de su pasado. Si ese es su anhelo, debe entonces tener la fuerza de destruirlo todo y empezar de nuevo. Esto sólo se comprende si se tiene en cuenta que para Nietzsche el olvido siempre es creativo. La máxima es que hay que saber darse un nuevo pasado. Sin embargo, la alternativa más alentadora es la que contempla que hay que ser un poco de los tres modos: saber (instintivo) olvidar y recordar. Según Nietzsche, con la emergencia de los estudios científicos de la historia, estos tres modos están muy mal mezclados en la Alemania del siglo XIX. El conocimiento enciclopédico ha caído sobre el hombre, que ahora está herido. Este conocimiento tiene la figura de “piedras del saber” que no se han digerido bien. Cuando esto sucede, la historia deja de estar al servicio de la vida y los manuales de historia se convierten en manuales de cultura para los bárbaros. Muy por el contrario, para Nietzsche, quien rompe con el pasado, rompe con algo interno. Sólo allí estamos en presencia del verdadero saber (que es saber al servicio de la vida): éste se adquiere en el momento de recolocar o recomponer las cosas. El olvido, a fin de cuentas hace fuerte al hombre. En la modernidad, en cambio, ya no hay héroes, pues esta época anula los instintos, es una verdadera enfermedad histórica,

fuera de la cual ésta podría destruirse¹. Tal interpretación de lo no-histórico es fundamental al vitalismo deleuziano. En la medida en que la historia tiene por objetivo algo no-histórico, la vida, Deleuze y Guattari plantean un puente entre la contrahistoria y la geohistoria de Braudel, el segundo aliado que ayuda a componer los derroteros de la idea de "geofilosofía". Pues bien, vamos al comienzo. El historiador francés propone una nueva comprensión de la geografía humana a partir de lo que él denomina "geohistoria". Uno de los elementos centrales de la tesis de la geografía humana es el de proponer que junto a la acción del hombre sobre el medio, reconocida como la transformación de la naturaleza por el hombre, se halla la del medio sobre el hombre². Para el historiador, lo que hace específicamente la "geohistoria" es reconstituir la experiencia de la geografía que, afectando directamente la vida de los hombres, ordena u orienta las prácticas sociales, como la economía y la política en tiempos diferentes. En palabras de Braudel:

« La géohistoire c'est l'étude d'une double liaison, de la nature à l'homme et de l'homme à la nature, l'étude d'une action et d'une réaction, mêlées, confondues, recommencées sans fin, dans la réalité de chaque jour... »³.

Esta doble ligazón designa dos acciones solidarias, pero, bien entendidas, se refieren a dos velocidades o dos ritmos diferentes. La acción del hombre sobre el medio posee distintas formas: los modos en que logra construir su habitación, desplazarse, alimentarse. En breves palabras, vivir es introducir un artificio que se une a la tierra: « *Pas de réalité sociale qui n'occupe une place par terre* »⁴. Por su parte, la acción de la naturaleza sobre el hombre solo puede ser comprendida si se tienen en cuenta los factores específicos que modelan los espacio que ocupan pueblos o civilizaciones, donde aparecen la bondad o rudeza de un azar que reparte desigualmente a los hombres sobre la tierra. Para Braudel, dicha acción es casi invariable, por ello frente a ésta se erigen las tretas humanas para conquistar más o menos estabilidad para su vida: dominar el mar, deforestar para construir, cultivar el desierto, etc.⁵ Tal perspectiva puede ser comprendida como una ciencia nómada pues intentar alejarse

mantenida sólo por un entendimiento (*Verstand*) incapaz de habérselas con lo no-histórico que no puede no ser pensado, ni comprendido por éste. Para Nietzsche, lo incomprensible (lo contingente, lo casual y azaroso), incluso lo no-histórico mismo, no resulta un impedimento para un pensar al servicio de la vida, al contrario, éste nutre el sentido histórico. Sentido histórico es un análisis en sentido musical (p. 86 y 87). Los que quieren reconstruir la historia son los virtuosos de la historia/historiografía. El historiador del pasado sólo reconoce temas secundarios, los armónicos, pero deja de adivinar la fuerza y el poderío original. Así pues, (p. 92) la labor de la historia es crear una nueva melodía, (p. 94) contar algo como si fuera primera vez. Sólo la originalidad, da una nueva fuerza al pasado. El pasado siempre está abierto y nunca acabado. El historiador fuerte es el que puede escucharlo de una manera distinta. Nietzsche propone, por último, educarnos para la historia como se educa para la música. Desde Nietzsche y su trabajo por la vida se escucha una última exhortación: la exhortación a la fuerza plástica para recuperar el pasado que es lo extraño entre nosotros mismos.

¹ ¿QuF? p. 97"

² Braudel advierte, no obstante, sobre el determinismo que asecha: Danger de la géographie humaine : tour expliquer à partir du milieu géographique et biologique ». Cf. Braudel, Fernand, "Géohistoire: la société, l'espace et le temps", en, *Les écrits de Fernand Braudel. Les ambitions de l'histoire*, París, Fallois, 1997, p. 54

³ Cf. *Ibid.*, p. 73

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 56

⁵ Cf. Braudel F., *La méditerranée. Tome I. L'espace l'histoire*, París, Champs-Flammarion, 1999, p. 76

de la geografía estatal creando otra historia de diferentes ritmos. Su trabajo es también una exhortación: « *sortir hors l'état, principal élément de la géopolitique allemand. Introduire le temps, voir varier les éléments !* »¹. Multiplicidad del tiempo: la gran época de los ciclos climáticos y geológicos, que han dado su forma a la superficie del mundo en los últimos miles de años; junto a la acción transformadora del hombre perceptible con desmesura en la revolución industrial, donde su empeño en domar la naturaleza le lanza por sobre sus propias necesidades a su propia devastación².

Esta interacción del hombre sobre su medio y de la naturaleza sobre el hombre modela la heterogeneidad del tiempo histórico³: a) el tiempo *corto* de la política b) el tiempo *intermedio* de la economía c) el tiempo largo de las estructuras geográficas y materiales que pone en juego la relación de los hombres y su medio. Fundamentalmente, tal distinción propone comprender los dos primeros, en general asociados a las lecturas de la economía y la geografía humana, en su vinculación con el tercero. Pues sólo a partir del doble flujo que descubre la geohistoria (aquel que va de la naturaleza al hombre forzándolo a plegarse a su ritmo, y del hombre a la naturaleza, interviniendo el espacio natural) tienen sentido los otros dos. Estos tres tiempos de la historia, en síntesis, dependen del lugar central del espacio y la geografía para toda acción humana. En ocasiones su resistencia pone en marcha los esfuerzos humanos. Otras tantas, constituyen es la corriente que transporta o conduce los anhelos de los hombres más allá de sus propias necesidades, como en la aparente ruptura de la distancias reales con la dominación actual de los medios de circulación. Lo interesante de destacar aquí es que una sociedad se despliega en su relación con el medio a partir de tres tiempos disímiles que impiden la conquista de una perfecta sincronía pues entre ellas se instala el azar de las distintas combinaciones⁴.

Para la filosofía de Deleuze-Guattari, como para la del propio Nietzsche, las sucesiones cronológicas aparentemente puras que registra la historiografía no son las unidades de mayor importancia, pues no son más que ceguera frente a todos los rumores que desdican –y deshacen- la continuidad cronológica. Como para Braudel, la pareja heredera de Nietzsche, muestra que las cronologías están supeditas al cruce y actualización de esos tiempos “disjuntos” que deshacen su sincronía. En la idea de “geofilosofía” deberían resonar esa disyunción en toda su distancia; esos rumores de estratos geológicos de tiempos arcaicos con las dislocaciones que no cesa reformar y deformar los estratos; por último, esa geografía que atraviesa el pensamiento; toda esa *patología*

¹ Braudel, F., “Géohistoire: la société, l'espace et le temps”, *op. cit.*, p. 63

² Cf. *Ibid.*, p. 79

³ Braudel, F., *Écrits sur l'histoire*, París, Flammarion, 2011, p. 149.

⁴ Los tres tiempos son fundamentales para componer el método y las escalas de las observaciones en geografía: “*rien n'étant plus important, d'après nous, au centre de la réalité sociale, que cette opposition vive, intime, répétée indéfiniment, entre l'instant et le temps lent à s'écouler. Qu'il s'agisse du passé ou de l'actualité, une conscience nette de cette pluralité du temps social est indispensable à une méthodologie commune des sciences de l'homme*”. Cf. Braudel, F., “Géohistoire: la société, l'espace et le temps”, *op. cit.*, p. 151

geológica que muestra la exposición del pensamiento –y del pensador- a los cataclismos –a su irreducible contingencia- que deshace todo territorio estable y predeterminable (como bajo el principio del progreso de la historia y de la razón). Nuevamente es el caos quien toca la puerta y quien lanza al hombre y al mundo en una mezcla peligrosa como un determinismo de signo inverso, una amenaza que acecha haciendo imposible cualquier consistencia, principalmente esa que es absolutamente necesaria (crear) la vida y (crear) el concepto. El trabajo de Didi-Huberman, desde su propia distancia, nos puede mostrar una sintonía con el de Deleuze y Guattari. En el tercer tomo de *L'œil de l'histoire*, ya citado, el historiador del arte nos va a presentar el encuentro inaudito de dos elementos, de dos series u horizontes íntimamente ligados que hacen peligrosa la tarea del pensador y del historiador, a saber: *raison* y *déraison*, *monstra* y *astra* –en palabras de Warburg¹. Estos dos elementos distanciados pero inseparables son el delirio y la ciencia (el saber). ¿Tomar partido por el cataclismo abandonando las seguridades de la representación, de la coherencia que nos da el *arkhé*, no nos lanza a las faldas de la locura? La mesa de montaje, donde se deshacen las jerarquías y ordenes preestablecidos, está amenazada por los *monstra*. El mapa, mejor dicho, el ejercicio cartográfico tal y como lo definían Deleuze y Guattari a partir del Rizoma, desordena el orden de las sucesiones históricas. Aunque, más profundamente, éste “desrazona”, les quita la razón y devuelve a los fragmentos su vitalidad singular. En éste desorden sólo hay locura para aquel que se niega a ver que la razón de la(s) historia(s) es también una invención. Dicho de otra manera, aquel que le niega al desorden su razón, se niega a ver la historia como lo que es: conjunto disjuntos de fragmentos, colección de elementos heterogéneos, dislocación del mundo, que sólo encuentra una razón sumaria en el esfuerzo de montaje². La memoria sólo se puede constituir en ese pasaje de la fragmentación del mundo a su reconstitución como montaje, como cartografía.

En palabras de Nietzsche, toda memoria histórica, , si bien es capaz de conservar la vida, es incapaz de crearla. El motivo es evidente para el filósofo: el exceso de historia resguarda la vida dando la espalda al devenir que introduce el dinamismo y, en suma, a las circunstancias que llevan al hombre construir su medio exterior. Lo no-histórico –esa atmósfera que nutre el olvido selectivo- designa una apertura al medio exterior y, con ello, a una nueva geografía “vital”, al horizonte en que pensamiento y vida se encuentran, a las circunstancias que nos fuerzan a pensar.

Pareciera que para Deleuze y Guattari el trabajo que realiza Braudel al incorporar el medio en la historia es una manera de volver a aproximarse a la creatividad que tanta importancia ha tenido en su obra. Pues la geografía del francés no es la misma que el determinismo de la escuela alemana de

¹ Didi-Huberman, G., *Atlas... op. cit.*, pp. 22-23

² Cf. *Ibid.*, p. 56

geopolítica¹. El vínculo del hombre a su medio geográfico y geológico es, al contrario, la condición de su capacidad creativa y no la de un determinismo que hace imposible la decisión y la voluntad: « *Un milieu est un ensemble de possibilité, pas de déterminisme* »².

Para comprender el tipo de experiencia que propone Braudel debemos sugerir de qué discurso se separa: el trabajo de la "geohistoria" se distancia, en su tiempo múltiple, de la totalidad a la que aspira la geografía y el saber histórico alemán (el mismo que criticaba Nietzsche) y su último avatar, a saber, la geopolítica. En términos nietzscheanos La geohistoria es ante todo el conocimiento minucioso de los elementos que componen la atmósfera que hace posible la fuerza plástica de los individuos pueblos y civilizaciones, que les concede su carácter irrepetible y su ritmo incomparable³.

Aquel elemento común que podría reunir a cada uno de estos críticos de la historia tradicional es su acción en favor de la creación: lo fundamental para todos ellos pareciera ser la necesidad de deshacerse de los prejuicios que entraña la "geografía historicista del espíritu" o el historicismo a secas, que hace imposible comprender la potencia creativa de los hombres, al situarles como piezas intercambiables de un destino que se cumple a través de ellos, o al aferrarles a su medio natural donde encontrarían un número determinado de posibilidades para actuar y decidir.

Para Deleuze y Guattari, por su parte, la geografía debe ser parte del pensamiento, no como un contenido, sino como una nueva experiencia del pensar, de un devenir que pasa entre ambas⁴ y que proyecta una nueva relación con la historia. Como decíamos al comenzar a abordar la cuestión de la geofilosofía, puesto que la historia – sea "historia de la filosofía" o la "filosofía de la historia"- está contaminada por la idea de la "justa razón" de occidente, se vuelve necesario disociar la filosofía de *su* historia (*su raison*). Tal sería la parte negativa. La parte positiva consistiría en la experiencia de la *dérason* de la geografía y la historia, de esa dislocación en la que el pensamiento está y se mueve; experiencia de su condición que libera un medio para la experimentación, para la "creación"⁵. Tal conclusión puede tomar dos sentidos: en primer lugar, hay que decir que no hay encadenamiento necesario que determinaría el despliegue del concepto, sino la superficie plana, la mesa de montaje que nos religa con el afuera, para la creación de conceptos: "*en resumen, creemos que la escritura*

¹ Braudel destaca que es la propia escuela francesa la que rompe con el determinismo de escuela alemana, dominante gracias a Ratzel. (Cf. Braudel, F., "*Géohistoire: la société, l'espace et le temps*", *op. cit.*, p. 53)

² Cf. *Idem*.

³ No se trata, en resumen, de establecer la jerarquía entre sociedades alimentadas por una tierra más o menos prospera, como haría el determinismo de la escuela alemana, sino de captar la acción del hombre sobre su medio a partir de las posibilidades que éste mismo otorga.

⁴ En palabras de Antonioli: "Il s'agit plutôt de créer une rencontre ou une déterritorialisation entre géographie, topologie et philosophie, de s'efforcer de penser la présence de une spatialité, d'une extension, d'une extériorité, des questions des limite, de frontière et de territoire au sein même de la pensée". Antonioli, Manola, *Géofilosophie de Deleuze et Guattari*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 13

⁵ ¿QuF? p. 112

*nunca se hará suficientemente en nombre de un afuera*¹. En segundo lugar, y para comprender más claramente la anterior, que lo ahistórico es inseparable de un ambiente; de la creación de una condición favorable para la vida, que debe ser siempre renovada. Desde ese horizonte vitalista, en lugar de la historia –como orden de sucesión y necesidad- se halla el medio geohistórico donde se crean el condiciones fisiológicas favorables para el desarrollo de la vida².

Tales conclusiones nos permiten volver a las ideas de *¿Qué es la filosofía?* fundamentalmente, al hecho de que Grecia no ofrecería tanto un origen desde el cual se proyectaría el destino del pensamiento, sino un medio, el de la ciudad. Tal sería la fuente común de la filosofía y la política, el elemento del que no pueden prescindir y que deben, por tanto, luchar. Nuestra tesis consiste precisamente en afirmar que la filosofía no podría jamás desprenderse de ese medio sin un grave menoscabo que amenazaría con reconvertir a los pensadores en cometas³. La ciudad designa el elemento arcaico y moderno del pensar, el elemento que puede permitir el montaje de la historia, del pensar –arte y filosofía- y la política, renunciando a las nomenclaturas fijas de una lectura cósmica u ordenada de la historia, previniéndonos también de caer en un fondo turbulento donde se vuelve imposible la estabilidad, el mínimo de organización⁴, de memoria monumental, que todo medio requiere (sea la vida o la tabla de montaje). Pero, con este fin, debemos también abandonar ciertas ideas liminares y prejuicios sobre la ciudad: la ciudad no es tanto institución del orden y el control cuanto su concomitancia con el conflicto y la dislocación. La ciudad, como la historia, es una suerte de cosmos “acósmico”.

¹ Cf. *MM* p. 27

² *¿QuF?* p. 97

³ Este trabajo consagra todos sus medios al estudio la ciudad como condición de la filosofía. Si la filosofía para Deleuze y Guattari es una “geofilosofía” lo primero es afirmar que la ciudad es justamente la condición de la desterritorialización del pensar.

⁴ Es el tema, en todo este camino por el montaje, del cuerpo sin órganos, que tendremos el tiempo desarrollar, de su relación con la organización, con la prudencia en un ejercicio peligroso que nos puede sumergir en los *monstra*. En palabras de Deleuze y Guattari: “¿Qué quiere decir desarticular, dejar de ser un organismo? Cómo explicar hasta qué punto es simple, y que lo hacemos a diario. Cuánta prudencia se necesita, el arte de las dosis, y el peligro, la sobredosis. No se puede andar a martillazos, sino con una lima muy fina. Se inventan autodestrucciones que no se confunden con la pulsión de muerte” (*MM* p. 164). Más puntualmente, un poco más adelante puede leerse: “Hace falta conservar una buena parte del organismo para que cada mañana pueda volver a formarse [el cuerpo sin órganos]; también hay que conservar pequeñas provisiones de significancia y de interpretación [de Memoria, diríamos], incluso para oponerlas a su propio sistema cuando las circunstancias lo exigen, cuando las cosas, las personas, e incluso las situaciones, os fuerzan a ello; y también hay que conservar pequeñas dosis de subjetividad, justo las suficientes para poder responder a la realidad dominante. Mímad los estratos. No se puede alcanzar el CsO, y su plan de consistencia, desestratificado salvajemente”. *MM* p. 65

2 Geofilosofía: Ciudad. Locación y dislocación

2.1 Reescribiendo la política

La raison comme processus est politique. Ce peut être dans la cité, mais aussi bien dans d'autres groupes, dans de petits groupes, ou en moi, rien qu'en moi. La psychologie, ou plutôt la seule psychologie supportable, est une politique, parce que j'ai toujours à créer de rapports humains avec moi. Il n'y a pas de psychologie, mais une politique de moi, il n'y a pas de métaphysique mais une politique de l'être. Pas de science, mais une politique de la matière, puisque que l'homme est chargé de la matière même¹.

Con esta tesis nos adentramos en la concepción de una política deleuziana. La recepción de su "filosofía política"² bascula *entre* la crítica a la supuesta oposición a la democracia y al estado de derecho, *entre* el temor a inspirar una ideología pseudorevolucionaria³ –que anima el reagrupamiento de células paramilitares- y la crítica contra su falta de política⁴. Por nuestra parte, afirmamos como tarea pendiente desentrañar todavía el núcleo político de su pensamiento siguiendo el hilo que nos revela la afirmación de la filosofía como "geofilosofía".

¹ PV p. 10

² Decir que en Deleuze no habría "filosofía política" es tan evidente como decir que no hay "filosofía del arte" o "estética", ni tampoco "filosofía de la ciencia". Pero, ello no soluciona las cosas. La ausencia de una "filosofía de ..." es el correlato de la crítica a la representación que había comenzado ya con *Diferencia y repetición* el año 68; la crítica rotunda a encarnar la figura del intelectual que viene a "hablar en nombre de". Por lo tanto, en lugar de buscar filosofía del arte o estética, debe localizarse al menos su trabajo acerca de la "lógica de la sensación"; pero cuando se busca su filosofía política apenas basta acudir al entero *corpus* de su obra, pues es necesario reajustar la mirada para leer sus propios libros como ensayos de "Pragmática" o "Micropolítica". ¿No es el texto dedicado a Kafka o el dedicado a Proust una "obra" política? Sin duda que *sensu stricto* no son obras políticas, pero en otros sentidos son toda la política que puede haber *tras* la muerte de la política, según la crítica a la representación política que caldea el aire del mayo francés. Al respecto escribe José Luis Pardo: "el esfuerzo intelectual de estos pensadores del post-68 va encaminado a defender la tesis de que el nuevo ámbito político - microfísico- descubierto por los sucesos de Mayo (y en donde el término "política", por primera vez, no remite al Estado sino únicamente al poder, a un poder que significa más *potentia* que *potestas*) es intraducible al lenguaje de la política - macrofísica o jurídica- del Estado y nunca puede ser "comprendido" por el Estado ni legalizado por él (se presenta necesariamente como "ilegal" desde la óptica jurídico-estatal, pero en realidad es "alegal", tiene, por así decirlo, su propia legalidad, incompatible con la legalidad jurídica del Estado de Derecho), tiene que "irrumper" o "interrumpir" el discurso jurídico-político del Estado. Es algo similar a las "consignas de transición" de los trotskistas, aunque su principal diferencia sigue siendo que aquí no se trata de "cambiar las leyes", de sustituir un Estado por otro, sino de un enfrentamiento entre el Estado y lo que es irreducible a él, entre la ley y aquello que la ley no puede en ningún caso legislar porque carece de "potestad" sobre ello". Cf. Pardo, José Luis, "Máquinas y componendas, La filosofía política de Deleuze y Foucault" en, *La impaciencia de la libertad : Michel Foucault y lo político* / coord. Muñoz Jacobo, López Álvarez, Pablo, Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 23-84

³ José Luis Pardo propone esta tesis siguiendo la crítica a la retórica revolucionaria planteada por Richard Rorty. Cf. *Ídem*.

⁴ En Deleuze no hay sencillamente política, porque la falta de programa, de alternativas constructivas, *debe* ser considerada falta de política y no sencillamente fin de la política, pues continúa aún hoy vigente, treinta años después de la aparición de Mil mesetas y casi cuarenta después del Antiedipo. No obstante, la consigna recurrente de liberar la vida de aquello que la aprisiona, ¿no es acaso un ejemplo concreto de la retórica emancipatoria moderna?

La política está presente en la obra de Deleuze¹ y en su trabajo conjunto con Guattari. ¿De qué manera? Mucho se ha discutido al respecto². Gran parte de los comentarios coinciden en la radicalización de la posición política de Deleuze tras su encuentro con Guattari posterior a Mayo 68³. Otros, posición de la cual nos hallamos más cerca, proponen que la política en general es inseparable de la propia concepción de filosofía de Deleuze y de la creatividad en sentido deleuziano en particular⁴. Por lo tanto, ésta será inseparable de la crítica y de la clínica, los dos aspectos del trabajo filosófico: la expresión de la novedad y el diagnóstico de los fenómenos de *blocage*⁵. Al mismo tiempo será inseparable de su antihistoricismo, y de la geofilosofía, pues siempre se trata de la acción contra el presente a favor del devenir que encuentra su expresión en la "geografía" de los movimientos de desterritorialización y reterritorialización⁶.

La cuestión del devenir sin duda se resuelve desde la postura antihistoricista que acabamos de delinear, permitiendo comprender el vínculo de la filosofía y la política de una manera novedosa. Se habla en Deleuze de una nostalgia de la revolución y la decepción de su realización, otorgando nuevamente un argumento contra la historia⁷. Pero, para entender por qué se juega Deleuze una lucha contra la historia, debemos comprender que hay algo que escapa a esta, a saber: el acontecimiento. Es el acontecimiento quien disloca la historia y quien sólo hace posible el ejercicio histórico como montaje de partes heterogéneas, como ordenamiento provisorio de los jirones del tiempo. Y con relación a éste la filosofía se vuelve política: el acontecimiento nos da la posibilidad de luchar contra la historia. Ya lo dirá en más de una oportunidad: la historia sólo otorga las condiciones a la experiencia, por el contrario la experimentación no pertenece a la historia sino al devenir, de otro modo la experimentación restaría indeterminada⁸. En *Conversaciones*, lo veremos explicado en los siguientes términos:

¹ "La política en Deleuze - escribe Yves Charles Zarka - está presente en toda su obra como aquello con que la filosofía se encuentra, como aquello con que ésta se ve afectada desde el exterior. Pero interviene directamente, temáticamente cuando introduce la categoría de geofilosofía". Cf. Zarka, Yves Charles, "Introducción", en Zarka, Yves Charles ed., *Deleuze político nueve cartas inéditas*, Nueva visión, Buenos Aires, 2011, p. 8; Para Alain Badiou, la política no es aislable en Deleuze Cf. *Ibid.*, p.21

² Algunos textos y autores (lista no exhaustiva): Colson, Daniel, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme : de Proudhon à Deleuze*, París, Livre de Poche, 2001; Bergen, Véronique, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, París, L'Harmattan, 2004; Beau Lieu, *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, París, PUF, 2005; García Hodgson, Hernán, *Deleuze, Foucault, Lacan: una política del discurso*, Buenos Aires, Quadrata, 2005 ; Zarka, Yves Charles, "Introducción", en VVAA, *Deleuze político nueve cartas inéditas*, Nueva visión, Buenos Aires, 2011

³ Cf. Bouanich A., *op. cit.*, p. 130

⁴ "La politique -escribe Arnaud Bouanich- c'est plus que la prise de parole idéologique, publique. La politique est une activité de création". Cf. *Ibid.*, p. 290

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 144

⁶ Para Zarka: "la relación de la filosofía con el territorio se piensa en la pareja desterritorialización y la reterritorialización como procesos mediante los cuales la filosofía salta sobre su época resistiendo al presente (utopía) y cae sobre el concepto como territorio singular que dispone los medios para crear una tierra que falta para el pueblo porvenir". Cf. Zarka, Y. CH., *op. cit.*, p. 9

⁷ Acerca del "matricidio de la historia" en Deleuze, cf., Mengue Philippe, *Deleuze et la question de la démocratie*, París, L'Harmattan, 2003, p. 16

⁸ ¿QuF? p. 75; p. 112

[...] Péguy explicaba que hay dos maneras de considerar el acontecimiento: una consiste en recorrerlo en toda su longitud, registrando su efectuación en la historia, sus condicionamientos y su degradación en la historia; la otra consiste en elevarse hasta el acontecimiento, instalarse en él como en un devenir, rejuvenecer y envejecer en él al mismo tiempo, atravesar todos sus componentes o singularidades. El devenir no es la historia, la historia designa únicamente el conjunto de condiciones (por muy recientes que sean) de las que hay que desprenderse para “devenir”, es decir, para crear algo nuevo¹.

Aquí encontramos claramente el motivo contrahistórico que nos conduce a la política de Deleuze y Guattari: actuando contra *su* presente es como la filosofía se torna política, es decir, gracias a la utopía, que lleva al extremo la crítica a su época², la filosofía se transforma en creencia en el mundo. Desentrañar los misterios del utopismo latente en los escritores de *El Antiedipo* es fundamental para comprender su política como refundación de la fe en el mundo; utopía opuesta al utopismo, pues funciona inversamente como creencia y creación *en* el mundo; utopismo inmanente a la época que actúa contra el presente, *del pueblo que falta*³:

Lo que más falta nos hace es creer en el mundo, así como suscitar acontecimientos, aunque sean mínimos, que escapen al control, hacer nacer nuevos espacio-tiempos, aunque su superficie o su volumen sean reducidos. Esto es lo que usted [Antonio Negri] llama *piélas*. La capacidad de resistencia o, al contrario, la sumisión a un control, se deciden en el curso de cada tentativa. Necesitamos al mismo tiempo creación y pueblo⁴.

El arte y la filosofía guardan una deuda con el presente, con la vergüenza del presente -y el dolor del pasado- que empapa el campo social⁵. Como escribe Didi-Huberman: « *il n'est donc pas de forma qui ne soit – explicitement ou non, secrètement ou non – réponse à une guerre, à une douleur historique et à son lot de pathos* »⁶. De allí emerge precisamente la diferencia y contemporaneidad de “macro” y “micro” política, de aquella política fiel a su presente y de aquella que resiste a su vergüenza.

[...] La vergüenza de ser un hombre no sólo la experimentamos en las situaciones extremas descritas por Primo Levi, sino en condiciones insignificantes, ante la vileza y

¹ CC p. 267

² Cf. *¿QuF?* p. 101

³ Tenemos pues, por una parte, la idea de Deleuze y Guattari acerca de la utopía: “la utopía es la que realiza la conexión de la filosofía con su época, capitalismo europeo, pero también ya ciudad griega. Cada vez, es con la utopía con lo que la filosofía se vuelve política, y lleva a su máximo extremo la crítica de su época. La utopía no se separa del movimiento infinito: designa etimológicamente la desterritorialización absoluta, pero siempre en el punto crítico en el que ésta se conecta con el medio relativo presente, y sobre todo con las fuerzas sofocadas en este medio” (Cf. *QuF?* p. 101). Por otra parte, tenemos la creación como creencia en el mundo: “creer, no en otro mundo sino en el vínculo del hombre con el mundo, en el amor o en la vida, creer en ello como en lo imposible, lo impensable, que sin embargo no puede sino ser pensado” (Cf. Deleuze, Gilles, *La imagen-tiempo. Estudios sobre cine II*, Barcelona, Paidós, 1987, p. 227. En adelante IT). Ambas ideas nos permiten pensar que toda creación se hace como resistencia al presente, tal resistencia es política, como una acción contra lo que enrarece la atmósfera y hace imposible la vida. La utopía no es la confianza pasiva en que otro mundo es posible, sino la afirmación, la producción de lo que ahora es lo impensable.

⁴ CC p. 276

⁵ *¿QuF?* p. 111

⁶ Didi-Huberman, G., *Atlas... op. cit.*, p. 183

la vulgaridad de la existencia que acecha a las democracias, ante la propagación de estos modos de existencia y de pensamiento para el mercado, ante los valores, los ideales y las opiniones de nuestra época. La ignominia de las posibilidades de vida que se nos ofrecen surge de dentro. No nos sentimos ajenos a nuestra época, por el contrario contraemos continuamente con ella compromisos vergonzosos. Este sentimiento de vergüenza es uno de los temas más poderosos de la filosofía. No somos responsables de las víctimas, sino ante las víctimas¹.

La macropolítica sólo se contenta con la gestión de la miseria y la vergüenza mediante la elaboración de una *memoria*, de una sensibilidad común de la que resta ausente el sufrimiento de las víctimas. La resistencia, por el contrario, reclama escapar a lo común y mayoritario, que pertenece al presente y a la historia, para crear *otra memoria*, a la manera tal vez en que Warburg concibe su *Bilderatlas*². De acuerdo a Didi-Huberman Warburg concibe su proyecto *Bilderatlas Mnemosyne*:

Nous découvrons en fin que l'atlas mnémosyne fonctionne à l'instar d'un recueil de *Désastres* : le jeu des *astra* et des *monstra* y rend compte en effet de l'histoire humaine en ce qu'elle a de plus cruel et de plus violent. Les échantillons du chaos spatial –ou figural – y témoignent d'un chaos psychique lui-même indissociable de ces incarnations sociales et politiques. C'est que la connaissance par montage ou par remontage engage toujours une réflexion sur le démontage des temps dans l'histoire tragiques des sociétés³.

El utopismo y la revolución deleuzo-guattariana, como el trabajo de Warburg y del mismo Didi-Huberman, desarrollado como un nuevo montaje de la historia, tienen un sentido preciso: no el escapismo, sino la creación de una memoria que falta, de una historia no contada por la historia y la cultura de occidente. Ésta idea no se aleja del intempestivo nietzscheano, sino que se conectan con la transvaloración para un tiempo futuro. Pues la memoria nietzscheana no tiene una función estrictamente para con el pasado, sino que es una función *de* futuro⁴. La formación de la óptica de Deleuze es inseparable del trabajo de Nietzsche, coincidiendo con éste en la necesidad de una inversión de la propia idea de historia, que viene a afirmar la contingencia, pues eso es afirmar el azar, el golpe de dados que crea otros valores⁵. En *Nietzsche y la filosofía*, Deleuze va a tomar la cuestión de la cultura desde un triple sentido: la cultura desde el punto de vista prehistórico, histórico y posthistórico. Punto de vista prehistórico: la cultura es una actividad de adiestramiento y selección⁶. La cultura es el trabajo del hombre sobre el hombre mismo que no llega por otro camino que por la costumbre, el hábito: por ello es que la moralidad de las costumbres es anterior a la historia universal, corresponde al género humano: si lo histórico es arbitrario no es menos cierto que es genérico,

¹ ¿QuF? p. 109

² Warburg, Aby, *Bilderatlas Mnemosyne*, 1927-1929, Londres, Warburg Institute Archive

³ Didi-Huberman, G., *Atlas... op. cit.*, p. 179

⁴ Cf. *NPh* p. 154

⁵ Cf. Ferrero, *op. cit.*, p. 59

⁶ Cf. *NPh* p. 152

corresponde al nivel de la especie que actúa ya en cada individuo como un hábito¹. Lo principal que ha hecho la cultura es transformar el dolor un modo de intercambio: exacto equivalente al olvido. La cultura en este momento se llama justicia; el nombre de este medio se llama castigo². Punto de vista posthistórico: la cultura no tiene por origen la venganza, sino detener la venganza.³ El fin de la cultura es el hombre soberano⁴, por ello, si la cultura es el elemento prehistórico del hombre, el producto de la cultura es el elemento posthistórico del hombre⁵, gracias al cual se llevará adelante la autodestrucción de la justicia, como un efecto producido por la propia cultura que crea al hombre legislador y soberano que suprime en él lo genérico⁶. Sin embargo, entre ambos puntos de vista sólo ha quedado vivo el más terrible, el triunfo de lo más vil en el punto de vista de la historia: “la actividad genérica se pierde en la noche del pasado, como su producto, en la noche del futuro”⁷. La cultura en la historia es la degeneración que regala en lugar de un hombre soberano un hombre domesticado, animal gregario, el “Europeo de hoy”⁸. Así, explicará Deleuze, el triunfo de las fuerzas reactivas en la historia conduce a Nietzsche a su trabajo contra la historia en las *Intempestivas*⁹.

Tras estas notas de *Nietzsche y la filosofía* comprendemos mejor por qué la política deleuziana como “diferencia creadora” no pasa por la historia. La creación, tal y como la presentan Deleuze y Guattari o George Didi-Huberman en su trabajo acerca del *Bilderatlas* de Aby Warburg, es una acción contra el presente, y como tal es una experimentación transhistórica; es una acción que trae consigo el afuera de la historia en un momento preciso pero no se reduce ni se confunde con él. Sólo a través de ese compromiso contra la historia pueden surgir las condiciones para la creación de otra memoria, la memoria de la dislocación del mundo y la historia. Repetimos: crear es huir, mejor dicho, fracturar el presente, crear las fugas al presente que gestiona la miseria. Dicho de otra manera, crear es un exilio a las puertas de la ciudad¹⁰.

En suma, la Política –entendida en su acepción vulgar, obviamente- es el *affaire* de inscripción en el presente, cuestión de partido y militancia, por lo mismo es un asunto que compete a involucrarse con los asuntos del estado –y del aparato de estado-. La política de Deleuze y Guattari, de Warburg o Didi-Huberman, al contrario, es *affaire* singular, busca hacerse un lugar en el futuro ¿de qué manera?

¹ Cf. *NPh* p. 153

² Cf. *NPh* p. 154

³ Cf. *NPh* p. 155

⁴ Cf. *NPh* p. 156

⁵ Cf. *NPh* p. 157

⁶ Cf. *NPh* p. 158

⁷ Cf. *Ídem*.

⁸ Cf. *NPh* p. 159

⁹ Cf. *Ídem*

¹⁰ Cf. Ferrero, *op. cit.*, p. 60

mediante la resistencia al presente y al control de la Historia. De ahí la máxima: "todo es político"¹. Por tanto, la acción contra el presente está destinada a oponerse a la policía. Pero sabemos ya que la policía funciona también a nivel "micro", a partir de una red de aparatos que aseguran la identidad del presente, su consistencia y su homogeneidad. Lo microscópico es lo que hace funcionar lo macroscópico². Entonces, ¿es que se produce un enfrentamiento? ¿cómo comprenderlo? ¿dónde dibujarlo? ¿cómo podría llevarse a cabo un análisis del choque entre las pequeñas máquinas que sostienen todo gran orden y las prácticas que subvierten o intentan subvertir las mismas? La respuesta si bien no es nada fácil ni obvio constituye precisamente nuestra hipótesis central: es la ciudad el espacio concebido para la conquista de la unidad, orden y homogeneidad mediante todo el aparataje de inscripción, interpretación y codificación de la singularidad. No obstante, ese espacio sólo puede funcionar como lugar de conflicto, ruptura de ese presente que construye la política (o la policía en palabras de Rancière). Por tanto, la ciudad es objeto o "plan de consistencia", de identidad y homogeneidad, pero también es devenir que descubre un plan de inmanencia íntimamente ligado al conflicto. Siguiendo a Rancière, pero que con una profunda convicción deleuzo-guattariana, creemos que constituye una tarea fundamental reescribir la ciudad a partir de sus dos caras inseparables: orden y conflicto (*monstra* y *astra*).

Todo este material, esta suma de ideas y conceptos, va a constituir en los próximos apartados el fondo de nuestro propio trabajo de montaje, de creación y de memoria, donde se pone en juego una idea de política y de filosofía y que puede resumirse en la siguiente fórmula: la ciudad es la condición inmanente al pensamiento y a la acción. Por lo mismo, no bastará con rehacer o proponer una nueva definición de lo político, sino que nos lanzaremos en la búsqueda de la inmanencia *de* la ciudad, siempre traicionada, siempre olvidada, siempre forzada a travestirse en la memoria del nosotros. Otra hipótesis acompaña esta lectura: si la política había sido confundida conscientemente por la filosofía con la gestión de los asuntos de la ciudad³, mezclándose los horizontes de la política con la policía,

¹ De ahí que Badiou pueda decir que la política no es aislable en Deleuze. Cf. Badiou, A., *op. cit.*, p.21; pero, también esta idea se halla presente en otro contexto para la el materialismo histórico de Gramsci: "*Todo es político, también la filosofía o las filosofías, y la única filosofía es la historia en acto, es decir la vida misma*". Cf. Gramsci Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Juan Pablos, México, 1975, p. 32. La diferencia es que la reivindicación de mayo "todo es político" no tiene que ver la relaciones de clase, sino con la resistencia a cualquier producción estatal. En ese sentido la reivindicación de la máxima funciona para decir que cada actitud, cada gesto, incluso el más personal, el más mínimo, debe prevalecer como una acción contra el orden del "aparato de estado". Una tesis diferente, pero no aislable del esquema deleuziano, es la que presenta Carl Schmitt. Para el jurista alemán, decir que todo es político sólo es válido en el "estado total", vale decir, donde no hay distinción entre público y privado, cuando ya precisamente no hay política. Por tanto, ¿cabe pensar que para Deleuze el "aparato de estado" es comparable al estado total? O bien, ¿es que la distinción privado público ha sido siempre engañosa, pues siempre ha existido su intromisión en la vida misma?

² Para Antonioli, la idea de "micropolítica" deleuziana, entendida como una cuestión fuera de la aparato de estado, es decir, como una cuestión esencialmente diferente a la policía, puede ser comparada a la posición de Rancière y su defensa de lo político como conflicto. Sin embargo Rancière él mismo se opondrá a una máxima tal distinguiendo política y policía.

³ Política del devenir como conflicto contra el aparente acuerdo que nutre el presente y la historia. Para Charles Ramond en lugar de una política como manejo de los asuntos de la ciudad, construcción de un espacio para la discusión y el acuerdo,

una relectura de la política como lo hacen Deleuze y Guattari vuelve a poner en su sitio el problema del vínculo de la ciudad y el conflicto¹. Si consideramos de manera preliminar que esta es una hipótesis válida es en razón de que, como se advierte a lo largo de todo el trabajo de Nicole Loraux, la irrupción de la *stásis* había sido imprescindible para fundar la *pólis* como una heterogeneidad para el conflicto². Dicho de otra manera, sólo el conflicto se revela como la posibilidad de dislocar el orden de los aristócratas, los antiguos *eupátridas*. Sólo gracias al conflicto la ciudad muestra que su orden es siempre provisorio, siempre derivado y nunca *arkhé*. Si la ciudad tuviese un *arkhé*, un fundamento esencial, sería válida la dominación de los *aristoi* sobre los *kakoi* y de los *sophoi* sobre los *sophistai*. En cambio, en su ausencia, lo único que tenemos es una comunidad con mayor o menor virtud para la política, así como una disputa sostenida entre los que pretenden la verdad y quienes se llaman a sí mismo “los sabios”.

2.2 La inmanencia: arquitectura y filosofía

2.2.1 Creación de un concepto trascendental de arquitectura

La ciudad es efecto de un reparto arquitectónico *del* espacio. Tal es la tesis de Benoît Goetz en *La dislocation. Architecture et philosophie*. En su reparto estaremos implicados, repartidos si se quiere, condicionados en un sentido bien preciso: La arquitectura « *conditionne les sensations au sens transcendantale* »³, ésta funciona como punto a partir del cual el mundo se despliega, “arquitecturado”, modulado en lugar de moldeado⁴. En lugar de ser modelo, estableciendo necesariamente una jerárquica⁵, entre elementos para definir un mundo orgánico, la arquitectura es fabrica de mundos donde puede acontecer la experiencia; ensamble de espacios diferentes que están enlazados siguiendo una economía que conserva la heterogeneidad, la pluralidad, no sólo de espacios diferentes, sino de posibilidades de recorrido, de conexiones, que una vez liberadas pasan a formar parte de la potestad de decisión de los usuarios de la ciudad, habitantes o pasajeros. Por ello se dice que la arquitectura es condición de existencia más que condición de objeto⁶: como veremos, el reparto es

Deleuze ha mostrado que es necesario tartamudear en una nueva lengua que no se ajusta al lenguaje del “nosotros” que supone la posibilidad de acuerdo. Cf. Charles, Ramond, en Zarka, Y. Ch., *Deleuze. Nueve cartas inéditas, op., cit.*, p. 15

¹ Cf. Badiou, A., *op. cit.*, p. 22

² Tal es la principal tesis que intentaremos mostrar en el próximo capítulo, junto a la conversión de la política en policía gracias a Platón.

³ Cf. Goetz, Benoît, *La dislocation. Architecture et Philosophie*, París, Passion, 2002, p. 16

⁴ Acerca de la diferencia de “modulado” y “moldeado”, cf. Deleuze, G., *Francis Bacon. Logique de la sensation*, París, La différence, 1983 ; Deleuze, G., *Pintura. El concepto de diagrama*, Buenos Aires, Cactus, 2007, pp. 238-244. En adelante PCD.

⁵ *MM* p. 178

⁶ Cf. Goetz, B., *op. cit.*, p. 24

previo a la condición de objeto y nos afecta sensiblemente, donándonos a nosotros mismos a la pluralidad *an-árkhica*, que no cesa de crecer y proliferar¹.

Benoît Goetz afirmará que la arquitectura es una condición inmanente a la experiencia y a la existencia, por esa razón, se hace necesaria la construcción de un concepto trascendental de arquitectura² que nos permita hurtar su trabajo a la monumentalidad³ para observar cómo ésta se incardina en la construcción de la inmanencia, de una ética, una política y una filosofía. La arquitectura, definirá Goetz : « *touche le cœur de l'existence* »⁴.

Para crear un concepto trascendental de la arquitectura en primer lugar es necesario sustraer la arquitectura del dominio de la estética, como propondrá también Sylviane Agacinski,⁵ porque la arquitectura es un tipo de arte bastante singular y sólo ateniéndonos a su singularidad podremos realizar un concepto conforme a su propia experiencia: la arquitectura es la técnica del espacio⁶, por tanto su especificidad consiste en contribuir a “la creación de mundos”, ello quiere decir, a la estabilidad de determinados ordenes que no tienen más que fundamentos contingentes. Por ello se puede entender que fundamentalmente su acción es la de « ... *maintenir les choses, maintenir l'ensemble de choses* »⁷. Es, utilizando un término provisorio, la “estructura” de la pluralidad del conjunto de espacios que constituye el o los mundos. En esa medida, la singularidad de la existencia, el devenir del mundo en cada caso concreto, se someterá a un proceso ininterrumpido de “arquitecturación”⁸. Y, por ende, la estructura del conjunto del reparto arquitecturado del mundo actúa directamente sobre la vida localizándola y dislocándola⁹.

El espacio es concreto, no porque se pueda hablar de uno en específico, sino porque la arquitectura trabaja con materiales y fuerzas, con su propia tensión, que hace que uno pueda tocar indirectamente el espacio en el contacto con los materiales. Pero, para escapar de la estética, cabe comprender la forma específica de su sentido: si el espacio “hace sentido” –explicará Goetz- no lo hace en la forma de la significación, sino como un espacio “sentiente”¹⁰. Si ello es así es porque para Goetz

¹ Podemos utilizar la propia definición del plan de consistencia para referirnos a la ciudad, tal es nuestra apuesta deleuziana: la ciudad es un plano inmanente... “es un plano cuyas dimensiones no cesan de crecer, de acuerdo con lo que en él pasa, sin que por ello pierda nada de su planitud. Es, pues, un plan de proliferación, de poblamiento, de contagio”. *MM* pp. 269-270

² Cf. Goetz, B., *op. cit.*, p. 19

³ Cf. *Ibid.*, p. 95

⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 18-19

⁵ Mientras la arquitectura permanece reducida al dominio de la estética, el espacio se expresa sólo como una cuestión anecdótica, de manera que nunca se hace referencia a lo esencial, a saber, “que el espacio toca esencialmente al hombre, porque el hombre existe, vale decir, que incluso la interioridad más íntima está tocada por la exterioridad. (Cf. *Ibid.* p. 87)

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 67

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 22

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 48

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 22

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 71. Tal idea nos parece que puede servir para ser comparada con la idea de “sentiente” de Zubiri

el volumen revela más una física que una geometría¹, en sentido estricto, más una patología que una matemática, más un sentir que un juzgar. Toda la hipótesis de la filosofía que guarda *La dislocation* es que la arquitectura, comprendida en su sentido trascendental, de condición de experiencia, crea un mundo para la sensación que excede los límites del significado y el juicio estético. Hay una física de la obra arquitectural que revela que lo que toca la sensibilidad es una forma concreta, ligera o pesada, una sensación "interesada", aferrada a su realidad física concreta. Por ello la arquitectura desplaza las categorías de la estética²: estando más allá de las formas y las imágenes, el edificio podría ingresar más bien en el horizonte de la sensación que, como en el mismo trabajo de Deleuze, se inscribe fuera del horizonte estético³ rompiendo esa distancia, para verse involucrada directamente en la experiencia de las cosas⁴. Para Goetz, pensar la arquitectura no es una experiencia semejante al juicio estético, donde place el orden de las formas, la idea hecha cuerpo. Se dirá, entonces, que pensar la arquitectura consiste más bien en repetir la experiencia táctil (*háptica*)⁵ de sus espacios dislocados, en llevar al concepto esa experiencia singular, abandonando su variante general del estudio de la variación y la organización formal⁶. Por lo mismo pensar la arquitectura nos demanda renunciar a su carácter de objeto construido por leyes del gusto, si queremos comprender su diferencia.

Si hasta la modernidad o hasta el renacimiento, la arquitectura estaba ligada a la idea antigua del cosmos, que ordenaba y disponía la relación de los elementos entre sí, la ciencia, la física y la matemática, así como las técnicas modernas de construcción, partirán de la decadencia de ese

¹ Cf. *Ibid.*, p. 70

² Nos parece interesante destacar la siguiente idea de Goetz: "*L'architecture déränge les catégories esthétiques : si l'édifice est une image, ça serait par rapport à Deleuze face au cinéma [...]*". Cf. *Ídem*. Por medio de esta afirmación comprendemos que para la creación de un concepto de arquitectura no es necesario que ésta quepa en el horizonte de la significación, pues eso sería hablar *sobre* y no *desde* la arquitectura, sería encerrarla en el horizonte de la representación en lugar de liberarla de éste para producir el sentido de su experiencia. El tratamiento de la imagen en Deleuze sin duda transita un recorrido para liberar la imagen de la significación, ya sea en la pintura, sustrayendo la imagen a la figuración, vale decir, a la introducción de una historia en el cuadro, ya sea en el cine, donde el movimiento y el tiempo, poco tienen que ver con el horizonte semiótico o fenomenológico que intentan recomponer el contexto al que pertenecería la representación que se genera en el plano.

³ *PCD* p. 219

⁴ La tarea puede que consista en oponer a la "distancia crítica", que hace posible la conquista de la imparcialidad, una crítica de la experiencia, que abre el horizonte de la inmanencia.

⁵ Riegl, Alois, *Grammaire historique des arts plastiques*, París, Klincksiek, 1978

⁶ volvemos sobre una distinción que es fundamental para Deleuze y Guattari: "espacio liso" y "espacio estriado", espacio nómada y espacio sedentario, espacio intenso y espacio extenso, distinción a la volveremos frecuentemente: "El espacio liso está ocupado por acontecimientos o *haecceidades*, mucho más que por cosas formadas o percibidas. Es un espacio de afectos más que de propiedades. Es una percepción *háptica* más bien que óptica. Mientras que en el estriado las formas organizan una materia, en el liso los materiales señalan fuerzas o le sirven de síntomas. Es un espacio intensivo más bien que extensivo, de distancias y no de medidas. *Spatium* intenso en lugar de *Extensio*. Cuerpo sin órganos en lugar de organismo y de organización. En él, la percepción está hecha de síntomas y de evaluaciones más bien que de medidas y de propiedades" (*MM*. p. 487). Deleuze y Guattari son claros en mostrar que ambos espacios no son del todo independientes; que la oposición no es nunca definitiva: lo liso siempre podrá ser estriado, organizado; lo estriado no extrañamente podrá ser de vuelta a su forma inorgánica. Lo mismo se nos dice en *Mil mesetas* respecto de la arquitectura: puede formar parte de uno o de otro espacio, puede funcionar como un arte sedentario o nómada (*MM* p. 404).

principio¹. Dislocación, como bien explica Goetz, quiere decir fragmentación, multiplicación de los espacios. Pero, también, el término permite pensar a la par en la ruina de las representaciones cósmicas del mundo. En pocas palabras, la muerte de un orden fijo y cerrado, en beneficio de un dinamismo de posibilidades:

“El árbol de los géneros y las especies, como quiera que se haya constituido, explota en una multiplicidad de diferencias, en un torbellino infinito de accidentes, en una red no jerarquizable de *qualia*. El diccionario (...) se disuelve necesariamente, por su potencia interna, en una galaxia potencialmente desordenada e ilimitada de elementos de conocimiento del mundo”².

La arquitectura, es momento y situación de ese mundo dislocado³. Por ello resulta ser un tipo bastante especial de *arkhé*. En lugar de ser origen es condición, condición que es “inmanente al mundo”. Trascendental entonces, no quiere designar una posición de privilegio que “informa” el mundo, sino, como condición de experiencia a la que ella misma queda incardinada envuelta, pues se verá afectada, constantemente transformada por los espacios que produce. Si la arquitectura crea los límites de interior y exterior, como primer reparto, a través de ellos no afirmará tanto su separación cuanto el necesario pasaje, la continuidad entre ambos, los intercambios⁴. En lugar de dar forma a una materia primera, como sería el caso de la idea cósmica de obra y arquitectura, esta técnica del espacio contribuye a disponer, a agenciar los espacios, como agenciamiento de tipo “espacio liso”, compuesto de afectos y no cosas medidas o propiedades⁵. Tal producción del espacio pone siempre en juego una política, una ética y sólo secundariamente una estética: en ese espacio intenso se juega la libertad de los sujetos⁶ y de la propia práctica. La arquitectura, al disponer o agenciar entre sí el vínculo entre espacios heterogéneos, contribuye a erigir, por así decir, el marco en el que toda experiencia -incluida la del arte- puede tener lugar⁷. La arquitectura es la condición de la coexistencia, entonces, condición *sine qua non* de la ética⁸.

La ruptura del cosmos divino otorga protagonismo al orden humano, a la responsabilidad de erigir mundos plurales. De acuerdo a Goetz, la arquitectura como técnica de la dislocación de los espacios contribuye a romper con la analogía entre la organización celeste y la organización terrestre

¹ Cf. Goetz, B., *op. cit.*, p. 76

² Eco, Umberto, “El Anti-Porfirio”, en *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1995, p. 73.

³ Cf. Goetz, B., *op. cit.*, p. 21

⁴ Goetz, B., *op. cit.*, p. 22

⁵ Cf. *MM* p. 487

⁶ Goetz, B., *op. cit.*, p. 24

⁷ El arte constituye también una experiencia del espacio, no sólo la escultura que trabaja con volúmenes que están próximos a la arquitectura, sino el arte en general está involucrado con la ficción, que es también una producción de espacio. Pero, cabe decir, el espacio de la arquitectura puede ser ocupado por el arte cuando la escultura o la pintura, por ejemplo pasan a formar parte de la estructura mural: “Si une peinture ou une sculpture n’est pas détaché –explica Goetz-, alors ils prennent la condition d’architecture. Ils créent une zone d’indiscernabilité. Cf. *Ibid.*, p. 21

⁸ Goetz, G., “La variété infinie de convenances. Tentative de réactivation d’un concept de l’ancienne théorie architecturale” en, Younès, Chris; Paquet Thierry (Dirección), *Ethique, Architecture, Urbain*, Paris, La découverte, 2000, p. 36

de los lugares para poner en obra el trabajo humano¹. La arquitectura, como hecho que ratifica la multiplicidad de espacios, trabaja con un(s) espacio(s) "dislocado(s)"². Por lo mismo, su *arkhé* no es el del comienzo necesario, que echa a andar el cronómetro del tiempo terrestre, el momento en que el cosmos ajusta el orden de sus elementos, donde el hombre viene a calzar como una pieza, como un elemento más, pasivo e inconsciente ya que es meramente actuado por el orden, sino más bien, el instante en que la contingencia cobra su(s) forma(s) provisoria(s), sus límites parciales, momento a partir de cual se obtiene la multiplicación de los "espacios *tecturados*".

La condición de pluralidad y multiplicidad es precisamente la que nos conduce a tomar un espacio en su situación de fragmento de un conjunto an-*árkhica* de espacios³, más allá de su momento significativo dentro de un organismo donde un *arkhé* domina la jerarquía de los espacios. La multiplicidad se traduce una libertad inherente a la arquitectura⁴ que contradice en lo más profundo la función del control y la dominación⁵ asumida por el urbanismo⁶. Si ésta instala el "adentro" y el "afuera" como *protorelaciones* de experiencia, al mismo tiempo mantendrá siempre la posibilidad de poner en crítica el mismo reparto que realiza, hecho que la constituye como la portadora de una ambigüedad esencial: «*travaille conservatrice et déshabituant*»⁷.

La acción de dar lugar a la pluralidad de los espacios constituye específicamente una singularización de lugares. La arquitectura actúa en una tensión variable que se genera entre su plan y las materias, por ello como invención material y concreta⁸ produce una singularidad, un acontecimiento. De ahí que cada espacio arquitecturado entrelace una física, una política y una ética⁹: al no ser determinación, sino posibilidad, el espacio singular queda abierto a los agenciamientos, a las prácticas individuales y colectivas que por "contagio" crean nuevas dimensiones que no estaban definidas.

2.2.2 La arquitectura para la ética

La arquitectura, entendida como *techné* del espacio, contribuye a la puesta en marcha de unos órdenes provisorios, que están esencialmente ligados con las prácticas que le otorgan sentido. En palabras de Goetz: « *L'architecture est une manière de régler un modus vivendi. Donc, les espaces ne*

¹ Goetz, B., *op. cit.*, p. 32

² *Ibid.*

³ Cf. *Ibid.*, p. 48

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 112

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 117

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 143

⁷ « La liberté a besoin de l'espace pour exister, et le monde est le lieu où quelque chose de libre peut se dire ou se faire. En installant un monde l'architecture donne cours à la liberté. L'éthique est une manière de caractériser, de réfléchir l'existence, en tant qu'il est possible d'infléchir, d'une façon ou d'une autre... » *Ibid.*, p. 106

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 53

⁹ *Ibid.*

sont pas étrangers à notre tenue »¹. De manera precisa ello va a traducirse para Goetz en que: « *l'éthique est topologique : elle s'inquiète des voisinages et séparations* »². Toda distancia y cercanía se vuelve posible gracias a la inmanencia que la arquitectura contribuye a trazar. Si la ética es topológica, vale decir, si guarda directa relación con el espacio en el que se mueven los individuos, próximos y lejanos los unos y los otros, ello quiere decir que vivir junto-con-otros no es jamás una conquista como a la par la ciudad no es nunca una obra acabada. En otras palabras, habitar no es algo que se logra de una vez por todas, sino que, al contrario, es un *tanteo* constante tendido entre los puentes de la interioridad y la exterioridad que constituyen la inmanencia³. Por ello el habitar y la ética guardan una estrecha relación: « *L'éthique c'est l'expérience de la « maintenance » d'un corps dans l'immanence [...] avec des sensations compose un Plan* »⁴.

El término *Arkhé*, entonces, adquiere un nuevo sentido, construcción contingente de un comienzo para la acción ética política filosófica o artística. la multiplicidad de espacios es primera por relación a la sensación, a la experiencia de la dislocación, por lo mismo « *il n'y a pas l'espace, Il n'y a que multiplicité des espaces* »⁵. En suma, no nos hallamos *en* el espacio, sino forzados a atravesar *una serie* de umbrales que marcan la existencia, que cambian y que nos cambian. En otras palabras, el espacio sólo acontece dislocado, fragmentado, pues no podemos tener experiencia primordial del espacio, de un puro orden cósmico. Tal ha sido siempre el arcano de la arquitectura: trabajar *con* la exterioridad, entretejer los espacios del mundo antes de poseer una medida, por la misma razón no nos hallamos jamás enfrentados a la exterioridad vacía. Si toda experiencia tiene lugar en la exterioridad⁶, nos encontramos de plano con *texturas* que permiten que las cosas devengan sentidas. La tesis de José Luis Pardo en *Formas de la exterioridad* es similar, pero refiriéndose a una arquitectura primordial de los hábitos y las sensaciones, una individuación de la experiencia que posee su propia razón... contingente:

[...] la experiencia no espera a la subjetividad para ser inteligible, sino que posee una inteligibilidad propia que obliga al concepto a cambiar la geografía del pensamiento para poder pensarle. Ahora bien, qué tipo de orden es ese presubjetivo y preobjetivo... preconstrucción de espacios sentidos⁷.

Ese orden preobjetivo y presubjetivo es el elemento principal para una teoría de la dislocación, lo mismo que para una comprensión de la filosofía como cartografía (o montaje, como veíamos en *L'œil*

¹ *Ibid.*, p. 86

² Cf. *Idem*

³ Para Goetz es fundamental afirmar que Habitar guarda estricta relación con habere que en primer lugar significa "sostenerse" y no "tener", por lo tanto, el sentido original de habitar es relacionarse con el afuera. Cf. *Ibid.*, 97

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 105

⁵ Goetz, Benoît, *op. cit.*, p. 56

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 57

⁷ Pardo, José Luis, *Las formas de la exterioridad*, Valencia, Pre-textos, 1991, p. 192

de l'histoire) o del arte como *Lógica de la sensación*; todas ellas claman por reparar en un mundo previo al del organismo y la significación (que funciona bajo la idea de informar un mundo caótico); teoría de la producción, de la captura de fuerzas y de la individuación, antes que *lógos* del modelo y de la medida del mundo. Como dice el mismo Pardo: "*el arte individua intensidades, produce individuos estéticos; la política, individuos éticos; la ontología, variaciones metafísicas*"¹. Es a nivel de estas producciones e individuaciones que se juega por completo la inmanencia; el pensamiento de la inmanencia se define precisamente en estas circunstancias preindividuales preorganizadas (la organización es siempre secundaria): "La ontología (individuación) depende de las circunstancias, pero las circunstancias están preorganizadas, nunca se dan de un modo catastrófico"².

2.2.3 La arquitectura para la política

Pensar la necesaria multiplicidad de espacios, el "*partage du monde*", la dislocación y la fragmentación de un mundo "a-cósmico", adquiere sentido cuando se trata de ver en la arquitectura una condición ontológica de individuación de la experiencia, de una cierta ordenación, un juego, que hace posible de libertad, y no necesariamente de dominio o condicionamiento: transitando por espacios diferentes el sujeto se modifica³. La experiencia es inseparable de una travesía cotidiana por espacios diferenciados. Por lo mismo, la ciudad, su temple vital, su óptima salud, depende de conservar la heterogeneidad de sus espacios y de asegurar que sean asequibles a todos los ciudadanos. Por ello la heterogeneidad y la inmanencia de la ciudad están íntimamente ligados con la política. Toda política es a fin de cuentas una política de la ciudad:

Le politique, aujourd'hui, c'est heureusement devenu une évidence, doit être pensé en relation avec la ville. Toute politique aujourd'hui est une politique urbaine. Une ville est une concaténation d'espaces. Etant donné la définition d'architecture comme pensée de l'espace, le politique doit être pensée, dans cette perspective, en fonction d'une architecture de la ville. La ville est la dimension politique de l'architecture. Ce qui peut aussi s'écrire, la ville est l'espacement de la politique [...] ». « Inventer le politique, faire du politique, c'est le donner place à la liberté, et cela en un sens qui n'est jamais seulement métaphorique. Donner place à la liberté, c'est édifier l'espace publique⁴.

Hemos saltado en más de una oportunidad de la arquitectura a la ciudad, desde su concepto trascendental a su trabajo inmanente⁵. Tales saltos nos dicen que la arquitectura y la ciudad, esas dos

¹ Pardo, José Luis, *Sobre los espacios. Pintar, escribir, pensar*, Barcelona, Serbal, 1991, p. 90

² Pardo, José Luis, *Las formas de la exterioridad*, op. cit., p. 192

³ Cf. Goetz, B., op. cit., p. 108

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 127

⁵ Dejamos el pensamiento de la arquitectura o más bien avanzamos ahora con paso firme habiendo aprendido que toda experiencia acontece en el espacio, que siempre está arquitecturado –toda experiencia es una experiencia del reparto del espacio –, para entrar en la ciudad, en una filosofía de la ciudad, que debe hacernos actuar con el mismo sigilo que adoptamos al momento de pensar un concepto de la arquitectura. El pensamiento de la ciudad debe partir por la

escalas de lo individual y lo colectivo, son inseparables de la tensión que producen. Además de ello, comprendiendo la idea de Pardo, las formas sentidas de la exterioridad señalan una archi-textura, una pluralidad que está a la base de la ciudad, como espacio sentido:

“La ciudad, el espacio civil, urbano, político, es el ser de esta ontología de la experiencia: la política es política del ser, política ontológica, porque es política estética, política de la sensación y organización de los espacios sensibles. Entre el orden deductivo del pensamiento y el orden causal de la extensión está el orden político de la ciudad, entre el espacio “natural” y el espacio lógico está el espacio sensible sentido, la pre-producción de individuos, de naturaleza y afecciones que es política”¹.

La ciudad encuentra así su lugar primordial: lugar de la pre-producción de sujetos, fábrica de hábitos² que se decide como multiplicidad, como interconexión en un ensamble inorgánico. Si el rizoma parecía a los ojos de Deleuze y Guattari un buen *modelo* para pensar ese mundo pre-individual, era justamente porque en éste encontraba la supeditación de las formas (las paradas, las cosas, los sujetos ya formados) a las conexiones (los encuentros y los medios). Paralelamente, sabemos ahora que la ciudad o la red de ciudades desterritorializa y liga las multiplicidades de manera inorgánica, en una red abierta y fluida de interconexiones: *“La ciudad es el correlato de la ruta. Sólo existe en función de una circulación, y de circuitos; es un punto extraordinario en los circuitos que la crean o que ella crea”*³.

Para esta investigación es fundamental la “multiplicidad” del medio de la filosofía pues se revela como medio dinámico del pensamiento, también dinámico, también inorgánico: *“No es en los grandes bosques ni en los senderos donde la filosofía se elabora, sino en las ciudades y en las calles, incluido lo más artificial que haya en ellas”*⁴. Como intentaremos mostrar, es el espacio que ha abierto la ciudad (el espacio abierto y libre para la palabra y el gesto al igual que para el sufrimiento y la dominación) ha sido la condición de pensamiento, la acción política y la vida ética⁵.

Desde la planificación y construcción de la ciudad en Grecia se han diferenciado los espacios según sus usos, y se ha asegurado el pasaje entre ellos a para todos los hombres libres. El nacimiento de la democracia no podría ser comprendido sin esa diferencia de espacios donde se separan el orden

especificidad de la ciudad, a saber, constituirse como un espacio diferenciado, horizontal y dispuesto –como iremos viendo– para la libertad y el conflicto.

¹ Pardo, J-L., *Las formas de la exterioridad*, op. cit., p. 192

² Murard, Lion; Fourquet, François, *op. cit.*, p. 130

³ *MM* p. 440

⁴ *LS* p. 306

⁵ Precisamente esta es la tesis que intentaremos mostrar y defender a lo largo de este trabajo: la ciudad es el espacio siempre frágil de la inmanencia que permite la política, como acción de decidir en comunidad, la ética, como relación de uno mismo con los otros en un espacio compartido, el pensamiento, como posibilidad de aproximar y concertar opiniones divergentes en el diálogo. Por lo mismo, es el espacio que permite todo lo contrario, vale decir, la tiranía, la dominación y la homogeneidad. El llenado de su espacio a partir de la trascendencia de un orden que hace violencia a su devenir.

de la casa, del templo del mercado y la política. La ciudad, desde el punto de vista político, no está vinculada únicamente a la travesía y la circulación por espacios diferenciados, sino también a la sensación de estar junto con otros y al conflicto que supone toda heterogeneidad, cuando falta el principio trascendente que pueda imponer fijar su orden. El conflicto interior a la ciudad hace imposible que la heterogeneidad se acuerde bajo una armonía definitiva.

El conflicto ciudadano es el mejor ejemplo de una dislocación positiva que hace que la ciudad sea una obra inacabada¹. La ciudad *se debe a* su espacio heterogéneo; a la escena compartida donde los individuos manifiestan su heterogeneidad. La heterogeneidad es condición de la ciudad, de esa manera la escena compartida, la existencia colectiva del “nosotros”, se muestra agujereada por una distancia insuperable, pues el nosotros no se ha todavía fijado o denominado². La heterogeneidad de la escena compartida expresa una idea de colectividad que intenta escapar a la concepción dominante basada en un identitario preconcebido³. Por ello, no es menos cierto que la falta de homogeneidad de ese nosotros agujereado ha sido el motor de la representación binaria que opone la ciudad “una” a la ciudad dividida: Babel y la Ciudad ideal. Tales motivos recorren no sólo las artes sino la filosofía, la teología y la política intentando dividir la ciudad entre su falsa realidad y su verdadera esencia a conquistar. Para Goetz, es cierto, el trabajo de una filosofía de la ciudad consiste en concentrar las dos imágenes en un solo cuerpo. Así puede verse que la ciudad manifiesta un mayor o menor grado de salud, un mayor o menor grado de cohesión o división. La ciudad, en ese sentido, no es un hecho de por sí acabado (Babel ó ciudad ideal), sino un devenir, que en ocasiones ve mermar sus fuerzas y otras veces ve renovada en su vitalidad:

La ville n'est pas un objet. C'est un être qui a une vie, une vitalité, des devenirs, des maladies, des morts... Et l'architecture est au cœur des ces processus. Ou plutôt l'architecture est ce processus à travers lequel la ville se fait [...] la ville comporte une multiplicité de devenirs. Elle peut s'emporter au-delà d'elle même. Elle peut être emportée pour la non-ville. L'architecture l'entrent dans des devenirs qui résistent à son délitement⁴.

Babel y Babilonia frente a Jerusalén son ejemplos de la oposición de dos ciudades, la ciudad corrupta y la ciudad celeste. ¿qué comprendemos de esto? La falta de comprensión de la salud de la ciudad; de que toda ciudad es capaz de la “gracia” y el “pecado”. En lo concreto, existe una incansable

¹ Por “dislocación” va a comprenderse la fragmentación del espacio que no es posible remitir a ninguna totalidad. Cf. Goetz, B., *op. cit.*, p. 76

² Cf. *Ibid.*, p. 138

³ Para una consideración del espacio público como escena de heterogeneidad es importante notar cómo ha surgido la idea un “nosotros soberano” que sólo accidentalmente se divide. Pensar la división como enfermedad es casi tan antigua como la idea de ciudad o política. Presente ya en Tucídides, como veremos en la segunda parte de esta investigación, constituye la base la expulsión de la *stásis* de la ciudad.

⁴ Goetz, B., *op. cit.*, p. 131

tradición de desconfianza contra la ciudad¹, cuya principal característica repudiada sería la monumentalidad lujuriosa. Frente a esto, para una comprensión inmanente de la ciudad y la arquitectura, resulta ineludible sustraerse de alguna manera a la oposición de las dos ciudades, evitando el veneno de la trascendencia; pensando que el vínculo entre “justo” e “injusto” sólo tiene sentido si piensan como dos “estados” de un mismo cuerpo.

Saber reconocer sus estados, diagnosticar sus devenires puede servir como base para una experiencia terapéutica de ese límite frágil que inaugura toda inmanencia; tanto para comprender que la variación de polaridad es la ciudad², como para advertir que el pensamiento sólo crece en o gracias a la fragilidad. Pero, comprender que el conflicto es parte de la ciudad y no una realidad accesorio, requiere trabajar en un nuevo modo de expresión. Por lo mismo requiere refundar una vía alternativa a la representación binaria de la ciudad que sirva de medio de expresión de su inmanencia. ¿Cómo cumplir ese itinerario? Esta pregunta es muy importante para nuestro método, porque en lugar de dar la espalda al funcionamiento de la representación binaria de la ciudad en la historia, vamos a trabajar a partir de ella para mostrar que el pasaje de una a otra hace patente la falta de lo no-escrito. Si toda experiencia está condicionada en sentido trascendental por la dislocación no es menos cierto que desde el propio nacimiento de la ciudad ésta ha sido reglada por la arquitectura y la política como “espejos” del cosmos. Al mismo tiempo, tampoco podemos olvidar que la historia de la ciudad se ha jugado en intento de expulsar el conflicto.

2.3 De la política a la pólis

La realización de una cartografía de la ciudad depende del trazado de la inmanencia que une filosofía y política. Si lo que está en juego es un pensamiento de la inmanencia, donde la filosofía explora su aproximación esencial –aunque contingente- a la tierra y al territorio, así como a los movimientos que se les vincula, la política, tendrá lugar gracias a la red que contribuye a trazar la ciudad y su entorno³. Esta idea nos recuerda el vínculo esencial de *pólis* y política, caído tal vez en el olvido desde el propio nacimiento de la filosofía⁴.

¹ Cf. *Ibid.*, p. 148

² Cf. *Ibid.*, p. 149

³ La geografía humana, pasada por el tamiz de Braudel nos ha enseñado a comprender la ciudad como un nuevo paisaje en el que la geografía coge un nuevo aire: toda posibilidad de una geografía natural se ve cortada por el cuchillo que introduce la ciudad, el acelerador y el transformador del medio humano, como dice Braudel: « la ville est césure, rupture du destine du monde ». Cf. Braudel F., *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XVème – XVIIIème siècle. 1. Les structures du quotidien*, Paris, Armand, Colin, 1979, p. 547

⁴ La política surge en la *pólis* con la constitución de Solón, vale decir, con la democracia. La política es la que instala el conflicto por sobre la dominación de los “buenos” sobre los “malos”, por lo tanto, la que divide en dos la *pólis*. La filosofía de Platón, por el contrario, quiere reducir la ciudad a la obra de un solo individuo, a la técnica de mantener la ciudad unida y evitar el desgarramiento que ha introducido la “falsa” constitución de la democracia.

Deleuze y Guattari proponen que la ciudad se constituyó el plano de inmanencia donde fue posible el nacimiento de la filosofía¹. Pero, agregan, no se trata de cualquier ciudad, sino del espacio que crean las ciudades griegas en los límites de los arcaicos imperios de oriente. ¿Por qué Grecia? No se trata de buscar ninguna necesidad, ningún origen, ningún fundamento trascendente para la filosofía, sino señalar la propia contingencia de la que ésta es fruto².

Habría algo extremadamente valioso en esa posición marginal de las ciudades griegas que las convertía en ambiente favorable para el surgimiento de la filosofía: su situación respecto del mediterráneo³. Este es el punto más braudeliano de Deleuze y Guattari, pues continúan la tesis de la geohistoria: es la proximidad del mar, rápidamente convertido en medio de comunicación⁴, lo que permite intercambios y movimientos que las ciudades interiores no conocían más que en períodos de tiempo más extensos.

El mar es quizá el principal de los espacios lisos, el modelo hidráulico por excelencia. Pero el mar también es, de todos los espacios lisos, el que primero se intenta estriar, transformar en un anexo de la tierra, con caminos fijos, direcciones constantes, movimientos relativos, toda una contrahidráulica de los canales o conductos⁵.

El mar contribuye a una aceleración, a una dinámica entre aquellas pequeñas ciudades comerciales, dinámica desconocida en principio por las ciudades imperiales. Tal intercambio entre ciudades distintas, tales flujos migratorios suscitados por el comercio crea una sociabilidad inaudita: la posibilidad de asociación, de amistad y rivalidad⁶. Tal es lo que Deleuze y Guattari también denominan inmanencia⁷, la primera alternativa a la dominación de la soberanía imperial de oriente. Razón de la igualdad, de la heterogeneidad trae aparejada la horizontalidad social, que transforma la sociabilidad en amistad cuando a la asociación se une un cierto placer⁸. Sin contradecir esta inmanencia, incluso otorgándole mayor consistencia dada la libertad que supone, la enemistad está siempre presente para romper ese lazo contingente del simple placer –nunca necesidad– de asociarse, pues la enemistad es en Grecia un derecho a rivalizar en el *agón* con los iguales: *neikos homoiōs*⁹.

¹ Cf. ¿QuF?, p. 88

² Deleuze y Guattari sostienen el argumento de la contingencia de la filosofía en Grecia como argumento contra el historicismo que reprochan a Hegel y Heidegger. Cf. ¿QuF?, p. 95

³ Cf. ¿QuF?, p. 97; MM p. 226; 440

⁴ Braudel, F., *La méditerranée. L'espace l'histoire*, op. cit., p. 47; p. 57

⁵ *Ibid.*, p. 391

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 89

⁷ Cf. *Ídem*.

⁸ Cf. *Ídem*

⁹ *Neikos* significa disputa, discordia, en Homero viene a significar batalla, también litigio, en Homero y Heródoto; recubre parcialmente el campo semántico de *Eris*, rivalidad buena o mala; se opone a *philia* en Empédocles. Cf. Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue Grecque. Histoire de mots I*, op. cit., p. 739. El conflicto entre iguales posee dos momentos: en primer lugar, cuando las clases populares luchan por formar parte de la *pólis* (difícilmente desde un principio se trata de pertenecer al grupo de semejantes) y de esa manera subvertir la arbitrariedad de los jueces y de los tribunales.

Junto a la sociabilidad o inmanencia y la amistad-enemistad se halla, según los autores, el gusto por la opinión, por la conversación¹. Desde el nacimiento de la política puede haber opiniones, “pareceres”, puesto que no existe la autoridad soberana que se impone como verdad única. Los soberanos en la *pólis* democrática, al contrario, son los ciudadanos que comparten la misión de acordar entre todos un “parecer común” respetando las opiniones disímiles que tienden al desacuerdo.

Volvamos donde habíamos comenzado: el mar Mediterráneo forma parte de la vida de la red de ciudades pues ha sido finalmente convertido en un territorio común, se ha franqueado su umbral de límite, de barrera natural² al conquistarse a través suyo una movilidad que permite desterritorializar las propias relaciones sociales:

El mundo Mediterráneo, con los pelasgos, los fenicios, los griegos, los cartagineses, es un ejemplo más claro, que crea un tejido urbano distinto de los organismos imperiales de Oriente. [...] Las diferencias se basan en varios aspectos. [...] Es un fenómeno de *transconsistencia*, es una *red*, puesto que está fundamentalmente en relación con otras ciudades. Representa un umbral de desterritorialización, puesto que para entrar en la red, someterse a la polarización, seguir el circuito de recodificación urbano y de ruta, es necesario que todo material esté suficientemente desterritorializado. [...] Las ciudades son puntos-circuitos de cualquier naturaleza, que hacen contrapunto en las líneas horizontales; operan una integración completa, pero local, y de ciudad en ciudad³.

Este fragmento de *Mil mesetas* resume brevemente ese impulso que desquicia las ciudades mediterráneas fuera de su unidad hacia un estado de transconsistencia, de comunicación, de intercambio, de variación constante, de contagio de formas de vida y experiencias, de productividad pero también de sociedad, de horizontalidad, de amistad y enemistad, fundamentalmente gracias a las posibilidades del medio, del mediterráneo, de haber llevado a cabo la conquista más compleja⁴: convertido, por qué no, en una extensión de su propio territorio.

El Mediterráneo, el medio que posibilita, la contingencia que contribuye a formar, sirve a la emergencia de la política como aquello que viene a resguardar el encuentro de los tres elementos que

En segundo lugar el conflicto por participar en la institución/revocación de leyes, cuando la ley se separa de la autoridad personal, mostrándose susceptible de ser cambiadas por los propios ciudadanos que se autogobiernan gracias a un *lógos* que se presenta como negociación entre partes. (Cf. Edmond, Michel-Pierre, *Aristote. La politique des citoyens et la contingence*, París Payot, 2000, p. 55) En el horizonte que inaugura la democracia, la unión de dos elementos contrarios, el conflicto entre iguales puede nombrar la diferencia entre los pareceres que producen la división de la asamblea, las diferencias de opiniones fundamentales a la comunidad plural que nace con la democracia. Y, en segundo lugar, puede nombrar la guerra civil, la lucha a muerte entre ciudadanos. Según la hipótesis que presentamos ambos poseen un origen común: el *meson*, el centro de la *pólis*, el lugar del intercambio de palabras y argumentos, como lugar de una armonía imposible, pues esencialmente es el lugar de la diferencia, de los pareceres (*logoi*) que el *lógos* no puede reunir pues, dada la mecánica de las votaciones, en el mejor de los casos, la diferencia es conducida a la unidad mediante la aclamación popular, a la afirmación del *krátos* de un grupo sobre otro o, en el peor, división que conduce a la guerra civil.

¹ Cf. *¿QuF?* p. 89

² Braudel F., *La méditerranée. L'espace l'histoire*, op. cit., p. 47

³ *MM* p. 440

⁴ Braudel, F., “Géohistoire: la société, l'espace et le temps”, op. cit., p. 77

destacan Deleuze y Guattari: sociabilidad como medio de inmanencia; placer de asociarse, que constituye la amistad y la rivalidad; inclinación a la opinión a la conversación. La política es un cierto cuidado de la asociación que se desarrolla por los caminos de la amistad y la enemistad por la vía de la opinión como expresión de la libertad –*isonomía* e *isegoría*¹. Y, en última instancia, el Mediterráneo hace posible la propia libertad de las ciudades griegas, porque está a la base de su liberación –en Salamina- y en la conquista de su autonomía y poderío –el comercio-. Si la política surge en Grecia es porque la tensión que genera la autoridad y la soberanía imperial en el interior del territorio se dilata llegando a los extremos que bañan las costas del Egeo, donde viven los pueblos que logran emanciparse del influjo de su poder principalmente gracias al comercio. Tal es la razón de que el comercio y el tráfico se desarrolle a través de una red de ciudades “marginales”, de sociedades diferenciadas independientes pero vinculadas entre sí, donde mercaderes y artesanos hallan la libertad que los imperios les niegan², cuando logran su “nacimiento” como ciudadanos, como partes activas de la vida de la ciudad.

Y, no obstante, sabemos que las ciudades griegas esparcidas en la península o en las islas conocen dos estados, la paz y la guerra, polos que engendran tipos diferentes pero alineados de actividades sociales: en los tiempos de paz unos se dedican a las labores como el comercio y la artesanía, la ganadería o el trabajo del campo, otros ocupan su tiempo en el cultivo de las artes como la oratoria o la preparación de la guerra³. Con la democracia, todos sin excepción cuentan con la posibilidad de asistir a las actividades públicas como la asamblea, la tragedia, etc., pobres y ricos, quienes dedican su tiempo al trabajo o al ocio, sin excepción son iguales, pese a que exista una diferencia radical de unos que tienen resuelto lo necesario para vivir y otros que deben trabajar día a día para lograrlo. Durante la guerra unos y otros como un solo cuerpo defienden la unidad de la *pólis* que se sostiene en esa libertad de iguales y no-iguales⁴. La conquista de esa “libertad interior”

¹ Concordia y discordia, amistad y enemistad son los contrarios en los que se ve envuelta toda ciudad, los extremos que procuran la unidad y la disolución de la comunidad. En este punto encontramos la síntesis del pensamiento griego del conflicto, la división y la stásis: desde Homero sabemos que el ideal de la comunidad sería el de las relaciones fraternas entre semejantes que discuten y trabajan para la *pólis* como un solo individuo, y sabemos también que un segundo ideal es que la enemistad quede extramuros sin inquietar la igualdad de los semejantes. Retomando tales principios con un nuevo aire, Aristóteles tomará la amistad como diana para fundar la ciudad virtuosa. Precisamente, será la amistad la virtud que le llevará a fundar los principios de una *pólis* firme, vale decir, una que pueda permanecer unida, con independencia de si cuenta o no con una buena justicia, dado que los amigos, cuando son de acuerdo a la virtud, no se causan males sino, prefiriendo lo mejor para sí actúan contemplándose mutuamente: “[...] y cuando los hombres son amigos, ninguna necesidad hay de justicia, pero aun siendo justos, sí necesitan de la amistad, y parece que son los justos los que son más capaces de la amistad”. (Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, VIII 1155 a 25-30).

² Cf. *¿QUÉ?* p. 88

³ Tras la democracia la *pólis* deviene espacio mental que acoge las distintas clases en un nuevo hogar, un culto que desde ahora no estará ya reservado a las familias aristocráticas, un espacio de reunión y de solidaridad, una razón sólida para defender su territorio y para participar de la gestión de la comunidad. La *pólis* de ahora en adelante no es únicamente una comunidad en guerra contra el enemigo exterior (Cf. Rodríguez Adrados, Francisco, *op. cit.*, p. 77)

⁴ Es un hecho que la abolición de deudas y la restitución de la ciudadanía a quienes la habían perdido, así como la integración de todos los hombres libres en el culto público de la ciudad, firma en esos instantes un importante precedente:

promueve el sentimiento de la necesidad de "libertad exterior". Tal es la razón de Salamina donde los remeros, los ciudadanos más pobres, se adjudican el triunfo de Grecia sobre el Imperio Persa¹.

Junto a la política la propia filosofía tiene una deuda con el Mediterráneo, como destacan los autores de *¿Qué es la filosofía?*. Los filósofos son inmigrantes que aprovechan las condiciones que ofrece Grecia y su baño mediterráneo para crear su lugar en la *pólis*: "lo que la filosofía encuentra en Grecia, decía Nietzsche, no es un origen, sino un medio, un ambiente, una atmósfera ambiente: el filósofo deja de ser una corneta..."². Pero, como críticos de la democracia, aprovechan más que ningún otro elemento esa proximidad entre la amistad y la rivalidad, que nutría la política, para convertirse en pretendientes, amigos del saber y la verdad. No son sabios, la sabiduría permanecerá en Egipto³. Son amantes de la conversación que sólo es posible cuando la inmanencia de la ciudad disloca las formas jerárquicas de la "verdad" y el "bien": ambos elementos son desde ahora, efectos de un acuerdo que arriba solamente a través de la polémica que une y separa a ciudadanos y filósofos. No obstante, ¿qué obtienen inmediatamente los extranjeros filósofos de la mediterraneidad? podríamos decir que estos ganan un "aislamiento común"; entre ricos y pobres, los filósofos encuentran en la opinión la posibilidad de distanciarse del propio modelo político y geográfico que permite su actividad: el filósofo pretende alcanzar unas condiciones más favorables para la unidad de la comunidad, una huida hacia el interior, un rechazo al mar, en una *pólis* que no logra, como antes, hacer del conflicto un vector de la unidad de la *pólis*⁴. Entre Salamina y la filosofía de Platón contamos con un lapso de tiempo bastante grande

por una parte, la *pólis* poco a poco deja, o aunque sea de manera nominal, de ser privilegio de los *aristoi*. En gran medida gracias a la extensión de la ciudadanía –y la condonación de deudas– las huestes militares se habían visto fuertemente incrementadas, hecho que contribuía a gestar, primero, la unidad interior de la ciudad, porque hombres de capas sociales diversas se volvían compañeros en la guerra al mismo tiempo que "iguales" en la asamblea, y, segundo, la seguridad exterior, ya que se fortalecía la capacidad de defensa y ataque de la *pólis*. Cabe decir, no obstante, que los problemas para la *pólis* no se acaban allí, tal vez recién comienzan: la unidad no se consagra entre los dos grupos fundamentales, ricos y pobres, ni entre antiguos y nuevos ciudadanos, como comerciantes y extranjeros; la división de la *pólis* solamente se instala. Es justamente esta "igualdad" de los "no-iguales" lo que están en el centro de las perturbaciones que trae la democracia: los *aristoi* reclaman su distinción frente a la homogeneidad voraz que quiere instaurar la democracia pues los nuevos ciudadanos son para el poeta los que traen e instalan la desconfianza en medio de la amistad, valor aristócrata por antonomasia. La advertencia que introduce Teognis, por ejemplo, es no mezclarse, no buscar su amistad, ni siquiera por interés, pues desconocen la honestidad: "...a ninguno de estos ciudadanos hagas de corazón tu amigo, oh Polipiades, por causa de necesidad ninguna; por el contrario procura parecer con tus palabras amigo de todos, pero no te unas con ninguno en ninguna empresa importante, porque entonces conocerás la manera de ser de los miserables, cómo no tienen palabra en su comportamiento sino que gustan de los fraudes, los engaños y las trampas igual que hombres irremediablemente perdidos Cf. Teognis, *Elegías*, op. cit., vv. 60 y ss.

¹ Cf. *¿QuF?* p. 89. Como explica Benita Benítez: "los ciudadanos más pobres de Atenas servían como tropa ligera y en la flota, como marineros o remeros" Cf. Benítez, Benita, *La ciudadanía de la democracia ateniense*, Foro Interno, 2005, 5, Madrid, p. 53

² *¿QuF?* p. 97

³ Cf. *P* p. 219

⁴ Es Platón quien presente el modelo de ciudad como una ciudad interior. A diferencia de la Atenas marítima, la ciudad de *Las leyes* es agrícola, interior. Su ubicación allende la costa escarpada hace posible que la división del territorio corresponda a una geometrización total del suelo, partiendo del centro donde se ubica la *acrópolis* o ciudadela. Desde 737e hasta 747e de *Las Leyes* se da una descripción general de la ciudad: en el centro lo ocupa la *acrópolis* (centro político y religioso); después la ciudad y los suburbios donde viven los artesanos, después el resto del territorio donde se hayan los lotes de tierra y las aldeas. Cf. Platón, *Las Leyes*, V 737e-747e

como para conocer el apogeo y la decadencia de la *pólis*. En ese nuevo clima que vive Platón, la opinión, no de individuos sino de los partidos rivales, guarda en sí la posibilidad de conflicto¹. Tanto es así que, como veremos en la segunda parte dedicada a Grecia, pareceres y opiniones en el plan platónico van a encarnar la mayor amenaza para la *pólis* y la propia filosofía: el mayor peligro, ya sea para un individuo o para una comunidad, es la división a nivel de las afecciones, pues éstas se revelan como la base sobre la cual se asienta el orden del alma y la ciudad. El mayor bien, por el contrario, se hallará, según Platón, en compadecerse y alegrarse, en experimentar entre todos la misma afección, por los mismos hechos².

¿Cómo afecta este temor de la inmanencia a las ideas de Deleuze y Guattari? Es cierto que sólo por un breve lapso de tiempo podríamos hablar de “el milagro griego”, donde el conflicto se conserva en los límites de la discusión. El *resto* del tiempo es otra la situación de la *poleis*, donde gobierna la tiranía y el terror. Esta situación ha sido perfectamente descrita Jacqueline de Romilly: a finales del siglo V se reclama la ignorancia del pueblo; la situación política se agrava con sus “pasiones violentas”. Tucídides contribuye al discurso de este arrebato de la masa: “provisto de sentimientos incontrolados e impetuosos; la exaltación de la mayoría paraliza o arrastra a la minoría³. Las críticas de los aristócratas no se dejan esperar: a falta de educación (aristocrática) el pueblo carece de virtud⁴. Lo mismo opina Herodoto que Platón. Eurípides con pesimismo: el pueblo no ha sido instruido, no tiene educación, porque no tiene tiempo fuera del trabajo, pero con tiempo, no sabría llevar los *affaires* públicos⁵. Lo que principalmente se destaca es su cambio de opinión constante: no *permanecen*, cambian de opinión: Pericles les reprocha no ser fieles a la política que ellos mismos habían decidido⁶, Cleón les reprocha no atenerse a las decisiones del pasado; síntesis: obediencia a los intereses del momento y debilidad por los bellos discursos⁷. La masa deviene pueblo en momentos difíciles⁸

¹ Platón, *Carta VII* 337a 337b

² Consideramos importante reproducir el siguiente diálogo “- ¿Y puede haber para un estado un mal mayor que aquel que lo despedaza y lo convierte en múltiple en lugar de uno

- No puede haber un mal mayor.

- ¿No es entonces la comunidad de placer y dolor la que une, a saber, cuando todos los ciudadanos se regocijan o entristecen por los mismos casos de ganancias o de pérdidas?

- Absolutamente de acuerdo

- ¿Y no es la particularización de estos estados de ánimo lo que disuelve, cuando ante las mismas afecciones del estado, o de los ciudadanos, unos se ponen muy afligidos y otros muy contentos...?” (Cf. Platón, *República*, 462b-c)

³ Tucídides, VI, 24, 3; Aristóteles critica a los “malos” en *Constitución de los atenienses*, I, 5

⁴ Cf. Romilly, Jacqueline de, *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Hermann, 2006, p. 19

⁵ Eurípides, *Suplicantes*, vv. 417-422

⁶ Tucídides II, 61, 2

⁷ Tucídides III 38, 4-7

⁸ Cf. Romilly, *op. cit.*, p. 26

Tal circunstancia sería la que conduce a la política, y también a la filosofía, a buscar otros medios destinados a reducir el influjo de la “mala” apariencia del conflicto político¹. Tal circunstancia, del lado de la filosofía, sería el factor que detona la traición conducida por Platón: poblar la inmanencia de figuras, porque la posibilidad de que la opinión tenga influjo en la política aparece como la mayor amenaza a la estabilidad de la comunidad y, en consecuencia, en el propio pensamiento: si nada es verdad –o si todo es relativo- en la *pólis* ¿qué impide pensar que el cosmos funciona de la misma manera? Dicho de otra manera, en la *pólis* la opinión no es sólo el parecer frente al bien y la verdad de la comunidad, sino la instauración del reino de la apariencia, del devenir, que suplanta los verdaderos principios del orden del organismo. En otras palabras, la confusión, definida por una stásis por una disensión, o un desacuerdo de opiniones entre las partes de la ciudad, es contra natura, porque sobrepasa la jerarquía establecida y conveniente al organismo. En resumidas cuentas, el desacuerdo opone al orden natural, es en ella misma injusticia². Por tanto, hace falta que la política renuncie a ese horizonte nocivo de la opinión para convertirse en saber, que deje las manos de los ciudadanos para quedar en manos de los técnicos, los sabios, quienes dominan el *arkhé*³. Desde ese momento la política –para la filosofía- deviene policía de la verdad y del bien.

En el siguiente punto plantearemos una hipótesis para comprender los alcances de este hecho filosófico y político en que la ciudad debe romper con la posibilidad de conflicto –propia del medio de inmanencia de la ciudad que ha escapado a la dominación- para restaurar la trascendencia de un orden jerárquico, *para su propio bien*. Llegaremos a la hipótesis gestando un punto de encuentro entre las ideas Deleuze y Guattari con las de Jacques Rancière: la *stásis* constituye un vector de desterritorialización de la ciudad que permite distinguir entre “política”, “policía” y lo “político”.

¹ Esta necesidad de atenuar contiene un doble sentido: en primer lugar puede significar bloquear la posibilidad de conflicto, vale decir, instaurar una Tiranía. En segundo lugar, puede significar transformar su imagen nociva en instrumento útil a la unidad de la *pólis*. Tal es el caso de Platón, interpretando la *stásis* en *Menéxeno* “en esta guerra nos hemos vencido a nosotros mismos”. Cf. Platón *Menéxeno*, 243 d. La división es división del “uno”, la *pólis*, que continúa idéntica a sí misma en plena catástrofe, incluso (o precisamente con más fuerza allí), cuando se define la *stásis* como la enfermedad que enfrenta a los hermanos.

² Pontier Pierre, *Trouble et Ordre chez Platon et Xénophon*, París, Vrin, 2006

³ Platón propone suplantar la labor primaria de la familia “natural” para quedar ésta en las manos de la ciudad y sus técnicos. La producción de leyes debería quedar confiada a los que saben (los técnicos) y no a cualquiera como en la democracia. A falta del conocimiento sinóptico del legislador sabio, habría que disponer de la competencia para imitarle. Una mala legislación, es la que parte de la ignorancia, pero que se pretende en posesión del saber; buena es la que comienza desde el saber. La situación obliga a tomar un camino nuevo para hacer que los que no son capaces obedezcan a los que sí lo son, para que puedan conocer (obedecer, mejor dicho) lo que es justo. “...Y hemos de atar por todas partes esta nueva ciudad, sin omitir en lo posible nada pequeño ni grande de todo cuanto uno quiera llamar leyes o costumbres o bien conductas; porque todas estas cosas son las que mantienen ligada a la ciudad, y ninguno de estos géneros de leyes resulta estable sin el otro, de modo que no hay que maravillarse si resulta nuestra legislación demasiado extensa con la oleada de muchas normas o costumbres que parecen ser poco importantes”. Cf. *Las leyes*, VII 793d.

2.4 Política y policía: la pólis frente a la stásis

La inmanencia del medio griego no tarda en ser medida, vale decir, en someterse a un *arkhé*, esta vez al de la representación. Ese es el hecho que debemos tener por ahora en cuenta. Las opiniones no tardan en ser domesticadas, la libertad en ser esclavizada. El conflicto, conquista de la democracia contra la dominación oligárquica, no tarda en ser dominado para el “bien” de la pólis, la unidad de los hermanos simbólicos¹. Y si tal es el bien, cuál ¿es el mal? La división, la *stásis* instalada en la familia de iguales². Para enfrentar la *stásis* es que la política se verá reducida a la policía, es decir, a la vigilancia y vigencia de la unidad, cuando se debilita la fortaleza de la discusión política, nutrida por la diferencia de opiniones. La policía es, precisamente, el aparato que asiste a la comunidad que es incapaz de unidad a partir de la opinión y el diálogo, a la hermandad que arriba a conciliar sus diferencias; ortopedia concebida para corregir los afectos que se desprenden del sentimiento de unidad que debiera ser transversal a los ciudadanos³. La policía es una nueva autoridad que se cuela en la vida de la *pólis* cuando el simbolismo de la igualdad y la hermandad se halla debilitado y la inmanencia se encuentra agotada por la atomización de las diferencias.

Es Jacques Rancière quien en los últimos años ha hecho hincapié en subrayar la diferencia entre “política”, “policía” y “lo político”⁴. Es fundamental reparar en su trabajo para notar, precisamente, que es fácil y dañino a la vez confundir el anhelo de orden con la actividad política, con el acuerdo y el desacuerdo que experimenta su devenir.

Generalmente –escribe Rancière– se denomina política al conjunto de los procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución. Propongo dar otro

¹ Fundamental recordar el Platón de la República: “vosotros todos cuantos habitáis el estado sois hermanos...” Rep. III, 414d- 415a.

² Las ciudades se caracterizan por su capacidad de dividirse (*diaphorá*), explica Pierre Pontier (cf. Pontier Pierre, *Trouble et Ordre chez Platon et Xenophon*, Vrin, Paris, 2006). Pareciera que es el temor a la división lo que conduce a poner a la hermandad a la base de la *pólis*, para que la comunidad pueda resistir, sobrevivir al “dos”. La hermandad refleja una unidad más profunda que la división en bandos y que la enfermedad que arriba desde el exterior, la *stásis*. Par un análisis completo de esta cuestión véase, La guerra civil en Atenas. El olvido en la memoria de Atenas, de Nicole Loraux.

³ Para Platón, el problema ético y político fundamental lo define la educación de los hábitos para remediar la *stásis* histórica introducida por la democracia. La pregunta que debe responder el filósofo es: ¿cómo fundar buenas hábitos que sirvan a crear una buena costumbre contra la corrupción que han introducido la falta de leyes y los malos hábitos? La respuesta es la ley. Ésta, entonces, deberá introducirse en el seno de la vida: sólo la ley verdadera –creada por técnicos– podrá ser normativa, sólo la ley podrá devenir costumbre, sólo una comunidad de hábitos moderados por la ley podrá ser el remedio de la *stásis*. En esa medida la ciudad debe ser creada o recreada como un espacio que permita los buenos hábitos en la forma de una concordia civil y territorial. La ciudad excelente –la mejor posible– aparecerá como la ortopedia necesaria, como el lugar *ad-hoc* donde puede nacer el orden, como el reflejo tópico de la ley, el “desde dónde” pueden formarse los buenos hábitos.

⁴ Rancière, Jacques, *La mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris, 1995; *El desacuerdo. Política y filosofía*, Nueva visión, Buenos aires, 1996, p. 42

nombre a esta distribución y al sistema de estas legitimaciones. Propongo llamarlo *policía*¹.

Sin mencionar todavía qué sea la política, se nos dice que “policía” se refiere a la organización, distribución y justificación del orden que destina cada cosa a su lugar. La policía es el remedio para la disolución de la división, el triunfo del uno, el fin del desacuerdo y la confusión, por lo mismo, restauración del orden natural. La policía designa la correspondencia entre objeto y lugar, entre la pieza y su plaza en el engranaje del gran organismo, sea el de la ciudad o el de la sociedad. Por lo tanto, no nos equivocamos si proponemos que la policía se halla en vinculación esencial con la ciencia de los primeros principios (*arkhai*): la metafísica.

La metafísica de Platón, como policía del ser, es la ciencia que viene a poner fin a la opinión errante, a los cuerpos que se desprenden de la unidad, a las apariencias, para poner en su lugar los buenos principios, los fundamentos, en suma, el orden de este mundo solidario al de la ciudad y al del individuo. La metafísica otorga en primer lugar un derecho de presencia a las buenas apariencias y a través del mismo gesto una potencia de exilio de las malas apariencias. La metafísica, como ciencia del *arkhé*, trae consigo esencialmente una crítica a las (malas) costumbres y a la (falsa) política.

Platón enfrenta en esa línea a la democracia, su crítica se dirige directamente a la *eleuterie*, fundamental a la ideología ateniense, pues es una falsa libertad: la verdadera libertad existe no sometida sino obediente de buena gana a la autoridad, siendo voluntariamente esclavo²; la libertad sólo existe dentro de un orden en el que se distinguen lo que manda y lo que debe obedecer. Al contrario, el régimen anárquico, democracia, dispone una suerte de igualdad tanto al que es igual como al que no lo es³, hace venir a un mismo plano lo que es par con lo dispar la armonía y el tumulto, confundiendo todo en la ausencia de medida. Tal multiplicad se opone a la unicidad del *arkhé*⁴

Para enfrentarse a la falsa política de la democracia, la política del filósofo es también una política estética, de lo sensible, creada para re-ordenar el mundo pre-individual de los hábitos, para re-establecer las leyes y el orden que había sido impuesto por los antiguos (aristócratas/músicos) y que ha sido desarreglado (confundido) por el tumulto que instalan los nuevos poetas, infractores de las leyes de la música: hay una transformación estética evidente en el teatro que se juzga nefasta, una “teatrocracia” refleja en que el juicio de los que saben de armonías ha sido reemplazado por el juicio de los depravados⁵. Con todo, parece necesario para Platón pasar por el recuerdo que perturba, volver a revivir el momento de la contaminación, realizar la arqueología de la propia pérdida o confusión del

¹ *Ibid.*, p. 43

² *Las Leyes*, III 700 a

³ *Rep.* VIII 558c

⁴ Pontier P., *op. cit.*, p. 103

⁵ Cf. *Las leyes*, III 700 e

arkhé: a causa de los poetas la armonía de la ciudad pierde el tono, pues han contribuido a producir una mezcla insana que hace evolucionar el auditorio fuera de toda medida¹. Por ese camino que ha mostrado El *ateniense*, conocedor de su historia, se hace patente que es fundamental crear, ordenar la nueva pasión desordenada². Pero, esa lucha, no es nada fácil. Los aristócratas no tienen nada fácil el camino pues la lucha por el control de la *pólis* es una lucha contra fantasmas, pues la masa, el mero plural, no es nada "objetivo", no tiene estrictamente un *logos*: la masa es mero ruido y murmullo³. Correlativamente, en la ciudad democrática la razón duerme, de ahí que sea imposible juzgar de acuerdo a los buenos principios (*arkhai*). Al contrario, ese ruido de la masa, el concierto inarmónico de los diferentes *logoi* señalan la existencia de facciones cuando juzga el tumulto; un falso lenguaje y un falso canto que contamina todo el organismo: el alma del individuo y el alma de la ciudad⁴.

La metafísica es, entonces, una ética, una política y una estética del buen ritmo; una política de la ciudad porque es una política de las sensaciones. Pero, en la medida en que pretende restaurar definitivamente un orden, una verticalidad, que es trascendente a los encuentros, constituye más bien una "arquipolítica" o una "arquipolicía"⁵. En esa línea debemos leer lo que nos dice el filósofo en *El desacuerdo*:

La policía es, en su esencia, la ley, generalmente implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes. Pero para definir esto hace falta en primer lugar definir la configuración de lo sensible en que se inscriben unas y otras. De este modo, la policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea. [...] La policía no es tanto un "disciplinamiento" de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen⁶.

La policía es entonces razón, medida, en la política de Platón, constituye esa verdadera ley, creada por los buenos técnicos, la única capaz de ser "normativa"⁷; esa ley exhaustiva preparada para crear hábitos en el alma, ordenar el espacio y distribuir los cuerpos para conseguir la buena circulación que hace saludable a la *pólis* imitando el orden del cosmos: *"la ciudad buena [...] se manifiesta como temperamento de un organismo, donde el ciudadano actúa no según la ley sino según el espíritu de la*

¹ Cf. *Las leyes* III, 701 a.

² Cf. *Las leyes*, III 700 d; cf. Pontier Pierre, *op. cit.*, p. 109

³ Cf. *Las leyes*, III 700

⁴ Cf. *Las leyes*, III 701d

⁵ Cf. Rancière, J., *op. cit.*, p. 91

⁶ Cf. Rancière, J., *op. cit.*, pp. 44-45

⁷ *Las leyes*, VII 793 d; Rancière, J., *op. cit.*, p. 90

ley, el soplo vital que la anima"¹. Otra cosa en un primer momento radicalmente distinta es la política, definida por Rancière de la siguiente manera:

Propongo ahora reservar el nombre de política a una actividad bien determinada y antagónica de la primera: *la que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia* por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte. Esta ruptura se manifiesta por una serie de actos que vuelven a representar el espacio donde se definían las partes, sus partes y las ausencias de partes. *La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido*².

Lo que nos parece fundamental retener de la definición precedente es la supuesta acción que tendrá la política sobre la jerarquía y el orden que gestiona la policía y que supone o juzga la "arquipolítica" o metafísica, "ciencia real" poseedora del *arkhé*³. La política es el bloqueo al concierto de funciones y lugares que supone la policía y la metafísica, a la armonía del arte y la parte. Frente a esa distribución o, mejor dicho, frente a ese tinglado arquitectónico de la parte y el orden, donde el espacio precede a la cosa, *aparece* ese nuevo espacio que redistribuye el campo sensible bajo la virtualidad de la *ocupación* de una plaza; de la conversión de la parte pasiva en activa: acontecimiento de lugar⁴. Bajo esa idea de acción, de intervención, de fractura de la armonía es como cobra sentido la idea de la existencia de lo "político" como algo distinto, pero no del todo independiente de la política y la policía.

Lo que habitualmente se postula como el lugar de lo político, a saber el conjunto de las instituciones del Estado, no es precisamente un lugar homogéneo. Su configuración está determinada por un estado de las relaciones entre la lógica política y la lógica policial, Pero también es, por supuesto, el lugar privilegiado donde su diferencia se disimula tras el supuesto de una relación directa entre la *arkhé* de la comunidad y la distribución de las instituciones, de las *arkhai* que realizan el principio⁵.

Jacques Rancière, como Platón, también habla de una confusión. Esta vez perpetrada no por la masa insolente sino por el propio filósofo amante de los ordenes y las jerarquías. Pues, *El desacuerdo* parece señalar que en la política tal y como se ha entendido ordinariamente, fruto de la pronta intervención de la arquipolítica, se confunden horizontes (orden policial; política; político) que debiesen permanecer en su distancia relativa. También, que la cada una de ellos se ha reificado,

¹ Cf. Rancière, J., *op. cit.*, p. 91

² *Ibid.*, p. 45. El subrayado es nuestro.

³ La "ciencia real" en términos de Deleuze y Guattari: "La ciencia real es inseparable de un modelo hilomórfico, que implica a la vez una forma organizadora para la materia y una materia preparada para la forma; a menudo se ha mostrado cómo este esquema derivaba no tanto de la técnica o de la vida como de una sociedad dividida en gobernantes-gobernados, luego en intelectuales-manuales". *MM* 374

⁴ "El "tomar la palabra" no es conciencia y expresión de un sí mismo que afirma lo propio. Es ocupación del lugar donde el *logos* define otra naturaleza que la *phone*". *Ibid.* p. 53

⁵ *Ibid.*, p. 49

atribuyéndoles un lugar definido y reconocible y preexistente a los actores y a las “acciones políticas”, perdiendo su dinamismo. Ahora bien, el orden que busca restablecer Rancière es principalmente el de la inmanencia de la ciudad, el de su fragilidad y contingencia, el de su multiplicidad. En suma, el de su propia heterogeneidad que estalla en la multiplicación de los *arkhai*. En razón de ello es que la política se piensa no como otra cosa que un puente tendido entre, por una lado, la policía que persigue ciegamente la estabilidad y la consistencia y, por otro lado, la fractura que se introduce en cada intervención, en cada gesto que nutre la inmanencia de la ciudad. Ésta es, en último término, el espacio contingente donde el dominio del *arkhé*, la policía (que deriva en arquipolítica o arquipolicía), es interrumpido por las prácticas que subvierten su orden en nombre del conflicto que afirma la pluralidad y la heterogeneidad de *arkhai*, de “arquitecturas” de la ciudad. La política, entonces, desde esa perspectiva, es la re-invencción constante de la ciudad como heterogeneidad *para* el conflicto, perspectiva que en principio correspondería también a la de Deleuze y Guattari. Para comprender, sin embargo, cómo se engendra lo político como “lugar” polémico, debemos ir nuevamente hasta Grecia, específicamente al momento de la invención de la democracia, para destacar un acontecimiento que es fundamental a la ciudad y los ciudadanos, a saber, el hecho mediante cual la democracia ha creado la posibilidad de conflicto¹ entre los nobles, que viven en la *asty* y el resto, marginados de las actividades comunes por consagrar su tiempo a las labores, ya sean los campesinos en la *khôra* o artesanos o comerciantes en las inmediaciones. Claramente, en esa situación singular existe algo más que una oposición entre dos bandos reconocibles, pues la oposición entre *aristoi* y *okhlos* encierra un verdadero problema de cuenta: el de la cualidad frente al cantidad, el de la buenos contra los muchos².

Atenas, al momento de la crisis en que Solón es llamado como apóstata del pueblo³, estaba a punto de la debacle. Se dice que la ciudad carecía de “mediación”, de punto común entre las familias nobles, participantes del culto y dueñas de las tierras, y el *resto*, es decir: todos aquellos que forman parte de la masa indistinta y que componen a su vez una miríada de pequeños grupos: artesanos,

¹ Lo que nos interesa destacar es la práctica identificación de política y democracia, según comprendemos toda vez que predicamos la invención de la igualdad a esta última. La igualdad es la en última instancia permite que exista una arquitectura contingente, la invención de uno o muchos *arkhai*. En suma, la fractura del unidad cósmica: “hay política porque -cuando- el orden natural de los reyes pastores, de los señores de la guerra o de los poseedores es interrumpido por una libertad que viene a actualizar la igualdad última sobre la que descansa todo orden social. Antes que el *lagos* que discute sobre lo útil y lo nocivo, está el *lagos* que ordena y que da derecho a ordenar. Pero este *lagos* primordial está corroído por una contradicción primordial. Hay orden en la sociedad porque unos mandan y otros obedecen. Pero para obedecer una orden se requieren al menos dos cosas: hay que comprenderla y hay que comprender que hay que obedecerla. Y para hacer eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda. Es esta igualdad la que carcome todo orden natural. No hay duda de que los inferiores obedecen en la casi totalidad de los casos. Lo que queda es que el orden social es devuelto por ello a su contingencia última. En última instancia, la desigualdad sólo es posible por la igualdad. Hay política cuando la lógica supuestamente natural de la dominación es atravesada por el efecto de esta igualdad. Eso quiere decir que no siempre hay política. Incluso la hay pocas y raras veces...”. Cf. *Ibid.* p. 30.

² El punto del encuentro es el siguiente: los muchos considerados colectivamente no difieren en cualidad con la elite. Cf. Edmond, Pierre, *op. cit.*, p. 67

³ Cf. *Const. At.*, 5, 1

comerciantes, extranjeros, campesinos, etc. Esa masa indistinta representa la mayoría de los habitantes de las distintas zonas geográficas próximas a Atenas: la costa, la montaña y el campo, en suma, su conjunto correspondía a todos aquellos que estaban fuera de la ciudad, vale decir, fuera del culto y fuera de la política, pero entre ellos existe una gran diferencia: se hallan campesinos que habían perdido la ciudadanía por deudas y otros que comenzaban a ganar en recursos mediante el comercio. Todos ellos tienen un punto común: todos carecen de tierras, dado que sólo los ciudadanos podían adquirirlas. Pues bien, cuando se suponía que Solón iba a restablecer el orden, tal como previo a él lo había hecho Dracón, estableciendo una dura legislación que protegía a los buenos, el poeta genera una constitución desconcertante que propone un punto de medida para ese grupo heterogéneo formado por los Nobles y el resto numérico. El poeta no se impone personalmente, sino que impone un *nómos*, un límite tanto a la palabra de los *aristoi* como a las pretensiones de reparto de tierras de la masa¹. En resumidas cuentas, Solón no borra la distancia marcada entre ambos grupos, sino que las jerarquiza de acuerdo a sus ingresos. Pese a ello asienta una igualdad: *todos* son ciudadanos... pero a distinto título en el nuevo engranaje político. Entonces, podemos decir que la democracia no es sólo ese punto común artificial que produce un reparto de la *pólis*, un orden variable de acuerdo a que cada cual gane más o menos, sino que entrega literalmente las armas para remecer el mismo. El *nómos* de Solón hace que se rompa la jerarquía inamovible del “más” y del “menos”, pues la igualdad de base permite que unos y otros se encuentren en una línea horizontal.

La posibilidad de opinión, de parecer, concedida por igual a los oradores aristocráticos y a la masa, a la palabra lúcida de unos y al ruido de otros en la asamblea –constituyente de la inmanencia y la sociabilidad deleuziana- define a la democracia como un estado de pareceres que rompe con la dominación natural del *arkhé* que debieran ejercer por naturaleza los *aristoi* sobre el resto de la población, dominación de quienes ven con claridad el bien, de quienes tienen la fuerza de combatir y el *lógos* para convencer, de quienes acaparaban la tierra y la palabra². Tal es el devenir ciudad: (des)encuentro entre unos y otros en la asamblea en la ciudad, dislocación al orden nominal que instala la política, a la arquitectura que produce el *arkhé* artificial de la *techné politiké*. Policía, por el contrario, es la gestión, la administración, de la desigualdad real, el control del reparto de los cargos y la arquitectura que vela por la debida correspondencia del espacio habitado a igualdad de la ley que mide a todos los hombres libres sin excepción. Policía en el fondo es la gestión de la diferencia de las posiciones irreconciliables de oligarcas y demócratas mediante su división en las instituciones

¹ Según Finley, nunca se llevó a cabo un nuevo reparto, como tampoco la condonación de las deudas, mas son una utopía: a los campesinos sin tierras se les otorgan la posibilidad de obtenerlas en las colonias; y podía haber una redistribución luego de una *stásis* con tierras confiscadas a los derrotados; y sólo se habrían bajado las tasas de interés en la deudas. Cf. Moses Finley, *L'invention de la politique*, París, Seuil, 1992, p. 161

² Plutarco, *Solón, Vidas paralelas* II, 13, 3

jerarquizadas. En ese esquema, la razón de la subordinación de la política a la policía –y no el trabajo conjunto que permitiría tener un lugar de lo político- no parece ser otra cosa que la imposibilidad de comprender y administrar el “devenir ciudad” cuando acontece en pleno el desacuerdo entre los demócratas de la costa, los moderados del interior y los aristócratas de la ciudad. Según la opinión de Nicole Loraux¹, cada vez que irrumpe el conflicto interior (*stásis*), cada vez que se hace patente el desacuerdo la división a como dé lugar *debe* parecer accidental. ¿De qué manera? Una memoria del Uno, creada en el discurso, viene a salvar la situación en que domina el Dos tras la entrada de la multitud (*okhlos*) en la *pólis*, en su espacio común. La división para el discurso de la Unidad sólo ofrece algún sentido en los términos en que se reconoce en ella la unidad derivada; sólo adquiere visibilidad subordinada al acuerdo que sella temporalmente la unidad en la votación². Convertida en medio para reunir en la asamblea lo que de otra forma estaría separado la división puede ser “verdaderamente” política. El resto del tiempo la *pólis* sobrevive gracias a que cada grupo continúa en su espacio propio: unos en la *asty* otros en la *khôra*, los demás en el puerto o más allá, sin intervenir en la *pólis*³. Con lo cual la “normalidad” de la *pólis* es agenciada gracias a esa división territorial básica, base de la pureza de cada partido que Clístenes habrá intentado –nunca inútilmente- transformar.

Este bloque de una historia que parece de edad tan antigua que es apenas recordada, nos permite esbozar la posibilidad –deleuziana, por cierto- de crear esa historia menor que tiene a la *stásis* y al desacuerdo por distinguidas y despreciadas figuras en la arquitectura del uno, en su territorialización. Lo que se opone a la lectura comúnmente aceptada del milagro griego es la *stásis* dormida durante épocas no tanto en el panorama literario sino en la interpretación de la ciudad griega. Recientemente reanimada principalmente por Nicole Loraux nos ha brindado la posibilidad de efectuar un cruce de perspectivas entre Deleuze y Guattari y Rancière.

Volvemos a la ciudad como plano de inmanencia: para que ésta no sea traicionada por la trascendencia de las figuras, vale decir, por la instalación de un sistema órganos y funciones que

¹ Nicole Loraux ha sido la principal fuente para el estudio de la *stásis* en esta investigación con sus dos obras editadas en español sobre el tema: *La guerra civil en Atenas: la política entre la sombra y la utopía*, Akal, Madrid, 2008; *La ciudad dividida, el olvido en la memoria de Atenas*, Madrid, Katz, 2008. La lectura del mundo griego que parte por poner en crisis el modelo *pólis* puede encontrarse sobre todo desarrollada en Francia por “*l'École de Paris*” formada por Jean Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Marcel Detienne y Nicole Loraux, que han influenciado desde los años setenta la producción cultural sobre el mundo antiguo en Francia y el resto del mundo.

² Acerca de la unidad temporal o la amenaza latente de *stásis* nadie tal vez ha tratado el tema como Nicole Loraux: “la *stásis* perturba, en definitiva, los modelos y sus certezas tranquilizadoras...la guerra civil es lo que la invención de la política hubiese debido conjurar, ya que la ciudad sólo habría instaurado el voto como remedio preventivo a la división sangrienta: ¿la guerra civil estaría por tanto, en el principio, pero también en el medio y al final, como recurrencia inevitable de un mal que funda la ciudad? Loraux, Nicole, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, op. cit., p. 24.

³ Tal como había conseguido hacer Pisístrato. Éste procura que la vida de los hombres libres se consagre al trabajo, a su vida privada, acción que contribuye a la casi total desaparición de la vida pública en Atenas. La acción concreta, no carente de valor simbólico, por la cual se asienta en el poder es la confiscación de las armas de los ciudadanos. Tras haberlo conseguido, como cuenta Aristóteles les dice: “...que no debían extrañarse ni perder el ánimo, sino ir a ocuparse de sus asuntos privados, que de los públicos se encargaría él”. Cf. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 15, 5

imitaría la jerarquía presente en la idea de organismo, habría que volver a introducir en ella un vector de desterritorialización, de ruptura, que posea la forma de un tiempo distinto al diáfano calendario de las magistraturas. Tal es la función de la *stásis*. Por su efecto, la *pólis* no podrá ser comprendida tanto como un estado cuanto como un devenir: ésta es el acontecimiento del desacuerdo que une sin que aguarde la promesa de la reconciliación, que une en la ruptura, en la distancia insalvable entre las opiniones y las cosas; entre los pareceres y los hechos.

Toda la simbología del "conflicto entre iguales" (*neikos homoiós*), que nace en los círculos aristocráticos, no puede aplicarse de buenas a primeras tras el desgarró que afecta la ciudad desde el surgimiento de la democracia, desgarró que tiene el mérito de reunir lo disímil, de acoplar momentáneamente lo no acoplable. Tal es el devenir *pólis* que no se reduce a la historia heredera de la literatura aristocrática¹ o al "presente" de la *pólis*, que desde las reformas y de Solón y Clístenes ha debido gestionar finalmente el "exceso de diferencia" o disimilitud entre los falsos iguales².

¿Cómo se produciría dicha gestión? Mediante la inyección de una trascendencia en la inmanencia que sirve de territorio para la construcción de una Memoria común que sueña ser superior a la división y que permitiría sobrevivir a todo desgarró. Esta nueva trascendencia que se instala en la *pólis* griega, como un gran muro imaginario que la protege de la división, acontece de dos maneras distintas pero que están estrechamente ligadas: por un lado, se instala a partir de la figuración, de la representación del enemigo externo, el bárbaro, figura que va a ser fundamental para forjar el carácter común –la identidad- de la mezcla sanguínea que constituye el pueblo griego. Por otra parte, se instala a partir de la formación del imperialismo ateniense que parte del presupuesto siguiente: en la división entre griegos y bárbaros, más bien, en la lucha entre libres y esclavos la superioridad es griega *de derecho*³, pues las leyes que han sabido crear los griegos, sin otra ayuda que la de su libertad, son las más justas. Cacciari nos va a orientar suficientemente, de momento, con respecto a esta cuestión donde se encuentra la *hybris* y el *nómos* griego:

"Una enemistad mortal es la que decide, la que separa, para siempre a Europa y Asia, una enemistad que hace nacer lo griego y le da su forma [...] [el griego] olvidará el origen común (o sea la necesaria y originaria armonía), el griego no fundará sobre

¹ Finley, M., *L'invention de la politique*, op. cit., p. 160

² Rancière explica en *El desacuerdo* la falsa cuenta que lleva a cabo la política y, de esa manera, el error en el que se funda la democracia: "para que exista la filosofía política es preciso que el orden de las idealidades políticas se ligue a un arreglo de las "partes" de la ciudad, a un cómputo cuyas complejidades ocultan, tal vez una cuenta errónea fundamental, una cuenta errónea que podrá ser el *blaberon*, la distorsión constitutiva de la política misma. Lo que los "clásicos" nos enseñan es en primer lugar esto: la política no es asunto de vínculos entre los individuos y de relaciones entre éstos y la comunidad; compete. a una cuenta de las "partes" de la comunidad, la cual es siempre una falsa cuenta, una doble cuenta o una cuenta errónea". Cf. Rancière, J., op. cit., p. 19

³ La superioridad griega se basa en haber dominado el conflicto interior de la *pólis* y haber expulsado la guerra allende los muros gracias a la construcción de la memoria común nacida del reconocimiento del enemigo externo. Cf. Cacciari, Massimo, *Geo-filosofía de Europa*, Aldebarán, Madrid, 2000, p. 13

este *Cum (to Xynon)* su propio nómos (la ley que debe ordenar el territorio definido de su *pólis*) por lo que su libertad se invertirá en la Hybris más violenta condenando la *pólis* a la ruina.”¹

Esta cuestión la vemos claramente observada en Heródoto y Platón. Por un lado, para el padre de la historiografía, la guerra médica es un conflicto entre libres y esclavos², por ello es justo que los griegos se revelen contra el Señor persa³, pero, como replica Heródoto, la libertad conquistada no puede transformarse en *anomía*: aun cuando los griegos no quieran ser dominados por ningún déspota, el único déspota válido será el *despotês nómos*, “aquel señor *absoluto* que la es la ciudad”⁴. Por otro lado, tenemos el pasaje, extraño por su singularidad, de la “oración fúnebre”⁵ encontrada en *Menéxeno*, al cual volveremos en la segunda parte de la investigación, donde se llama a reencontrar la hermandad. Allí aparece perfectamente diferenciado el conflicto parcial de los amigos y hermanos de tierra, y el conflicto absoluto entre griegos y persas. Pero, con mayor claridad lo vemos en *República*:

Afirmo que la raza griega es familiar y congénere respecto de si misma, ajena y extranjera respecto de la raza bárbara misma, ajena y extranjera respecto de la raza bárbara... entonces si los griegos combaten con los bárbaros y los bárbaros contra los griegos, diremos que *por naturaleza son enemigos*, y a esa hostilidad la llamamos guerra. En cambio cuando combaten griegos contra griegos, habrá que decir que *por naturaleza son amigos* y que en este caso Grecia está enferma y con disensiones internas, y a esa hostilidad la llamamos disputa intestina⁶.

Sin duda tales fragmentos son fundamentales para comprender la claridad con la que comienza a construirse el discurso sobre la relación de *pólemos* y *stásis*, entre la buena guerra que reúne y la enfermedad que divide, que mata. Más allá, puesto que volveremos pronto sobre este tema, en el caso de Herodoto, esta separación y enemistad entre lo griego y el persa, nos permite también considerar más de cerca el influjo de la representación de la ciudad: ésta adquiere una consistencia inédita, cercana a la personificación poética, pues se habla de la ciudad como si se tratase de una divinidad o más bien de un *arkhé* hecho carne, que decide y actúa, que premia y castiga a todos por igual. Heródoto, a diferencia de Platón, es claramente un partidario de la familia Alcmeónidas, defensor de la *isonomía*⁷. El filósofo, como se explicaba, quiere encontrar alternativa a la falsa igualdad y, en suma, a la falsa ciudad. Como veremos, la diferencia entre esa enemistad y esa amistad *por naturaleza*, que gestiona la diferencia irreconciliable, es el mejor ejemplo de una traición de la

¹ *Ibíd.*, 22-23

² Plácido, Domingo, “De Herodoto a Tucídides”, en, *Gerión*, Nº 4, Madrid, 1986, p. 21

³ Sabemos que ese juicio es parcial, de la propia superioridad y del provecho que obtenían, por ejemplo, los atenienses al interior de la liga de Delos; del pago de tributos que sirvió para construir su apogeo político y militar, del sometiendo de “lo inferior” si no es hasta la esclavitud, hasta el límite de la pérdida de la autonomía.

⁴ Cacciari, M., *Geo-filosofía de Europa*, op. cit., p. 23

⁵ Cf. *Menéxeno* 243c

⁶ *Rep.* V 470d. El subrayado es nuestro.

⁷ Heródoto, *Historia*, III, 80 5; 142, 3; V 37, 2

inmanencia, pues funciona naturalizando, convirtiendo en *arkhé* un vínculo que era contingente. Pero, en lo inmediato, Platón necesita persuadir a los que no escuchan razones, convencer al gran número, de que hay una razón que los mide a todos. El talento poético del filósofo es preclaro: con el mito de los “nacidos de la tierra”¹ instala una razón común que, sin embargo, permite la distinción entre gobernantes y gobernados: todos son libres a causa del común ser hijos de la tierra, de sus héroes y de su *ethos*”².

En resumen, por un breve lapso de tiempo las guerras médicas habrán consolidado el “sentimiento griego” entre distintas *póleis* y habrán creado un vínculo provisorio entre la aristocracia y el pueblo, comprometidos por entero en la defensa de las *pólis*. Este encuentro bélico ha traducido, sobre todo para el griego, el favor divino que auspicia su empresa igualitaria o democrática:

La victoria lograda demuestra que Atenas tiene como ciudad una organización mejor en cuanto que más eficiente; demuestra, de otra parte, que Atenas ha recibido ayuda divina, es decir, que su causa es justa. O sea, que la organización de la ciudad es justa; la victoria es la mayor garantía³.

La interpretación “agonal” de la victoria ha consolidado el trabajo político de hombres como Solón y Clístenes y ha podido unirse con la vieja doctrina del control –o autocontrol– de la *hybris* de los aristócratas. Las guerras médicas –explica Rodríguez Adrados– formaron así la fe de Atenas en un ideal mixto, que concilia los rasgos de la *areté* aristocrática tradicional –valor, gloria, éxito, *sophrosyne*– con un concepto de la justicia, protegida por los dioses, con libertad y noble disciplina de todos los ciudadanos. Por primera vez la ciudad funciona como una unidad por la cual cada individuo está interesado vitalmente, aceptando su lugar en el orden existente⁴. Es coherente, pues, pensar que las guerras médicas fueron una experiencia religiosa que tuvo como protagonista la cólera divina contra el hombre que busca un poder excesivo: “Jerjes ha invadido lo que no es suyo, ha querido abarcar demasiado uniendo Europa y Asia bajo un solo dueño y ha sido castigado”⁵. Con la guerra contra el persa las alianzas y rivalidades entre las *póleis*, lo mismo que las tensiones al interior de cada una de ellas, encuentran una especie de punto de equilibrio para hacer frente a la amenaza exterior.

¹ Loraux, Nicole, La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas, Madrid, Katz, p. 27

² Cacciari, Massimo, *Geo-filosofía de Europa*, op. cit., p. 27

³ Rodríguez Adrados, Francisco, op. cit., p. 102

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 109

⁵ *Ibid.*, p. 105

2.5 La traición de la inmanencia

La unidad de la *pólis* y el imperialismo ateniense van de la mano, restaurando paradójicamente el sueño imperial Persa, encarnado en Jerjes, hijo de Darío, que pretendía volver a unir los extremos del imperio¹. El interior de la *pólis* se protege de la división y el conflicto mientras los ciudadanos se hallen fuera de los muros de la ciudad en la campaña militar. Toda guerra desde entonces parece derivar de la guerra encarnada contra los persas que ha logrado unir las *poleis* griegas como un solo bloque bajo el mando de Atenas: las *poleis* se mantienen unidas mientras sus ciudadanos son compañeros en la guerra enfrentando al enemigo exterior. Por este motivo la memoria de la *pólis* es la memoria de los valientes en la batalla, monumento de unidad. El “enemigo común” reúne la ciudad dividida, pues saldan, por lo menos temporalmente, las diferencias de los partidos y grupos enfrentados². La guerra, cuando no es un pretexto para probar la superioridad ofensiva, es un medio utilizado para reforzar la unidad interna y evitar la *stásis* siempre amenazante³.

Aunque así lo pareciera, no creemos estar muy lejos del horizonte de Deleuze-Guattari. La guerra apropiada o combinada con la justicia, la existencia de una Memoria de la *pólis* que opera contra la multiplicidad de las “esferas sociales” y la *stásis* a nivel de los afectos, son temas que podrían desarrollarse a partir de la óptica deleuzo-guattariana, inclusive combinando ésta con la perspectiva que introduce la filosofía de Jacques Rancière.

Junto a la trascendencia de esa nueva Memoria superior a la división, y para que su orden surtiese efecto en la *pólis*, se halla la red de “micropoderes” que garantizan desde abajo la estabilidad de la ciudad Una⁴. Nos referimos al control de toda amenaza que atente o perturbe el orden interior, por ejemplo la delación que funciona o hace funcionar a los ciudadanos como policía, para la conservación de la legalidad al momento de encontrarse los guerreros allende los muros, lejos de su tierra y su fuego familiar, disputando con el enemigo⁵.

El orden no es una ficción de la Memoria de la unidad, de ello no hay duda, pero éste está lejos de ser duradero y definitivo, como el orden que se evoca cuando se hace referencia a la antigua *pólis*

¹ Corvisier, Jean-Nicolas, *Guerre et sociétés dans les mondes grecs de 490 à 322 avant J. - c.*, París, Armand Colin, 1999, p. 86

² Sólo parcialmente. Demócrito y Platón coinciden en que los que se reúnen en partidos no verán el fin de sus males (Platón, *Carta VII* 337a 337b): los partidos sediciosos van ambos a la ruina (Demócrito, Fr. 249 DK); Cf. Loraux, Nicole, *La ciudad dividida*, op. cit., p. 68

³ Como explicará Vernant, la guerra y la política son prácticamente homologables: “La homogeneidad entre el guerrero y el político es por los demás completa...el ejército es la asamblea popular en armas, la ciudad en campaña, como, a la inversa la ciudad es una comunidad de guerreros y los derechos políticos sólo pertenecen plenamente a aquellos que pueden costear su equipo de *hoplitas*” Cf. Vernant Jean-Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Siglo XXI, 1982, p. 35

⁴ Cf. Villani, Tiziana, “Michel Foucault et le territoire”, en, Paquot Thierry, Chris Younès eds., *Le territoire des philosophes. Lieu et space dans la pensée du XXe siècle*, op. cit., p. 170

⁵ Cacciari, Massimo, *Geo-filosofía de Europa*, Aldebarán, Madrid, 2000, p. 16

aristocrática donde los ciudadanos *son* la ciudad¹. Su forma *actual* es más bien la de una amenaza contra tal identificación, pues la *pólis* es el *nómos*, y el *nómos* es el flujo y la intermitencia en los cargos políticos. Si los ciudadanos fuesen la ciudad el *nómos* no sería necesario, en cambio, como la ciudad es esa “diferencia” o “distancia” donde se reúnen o acoplan grupos heterogéneos, el *nómos* es la ley que *condena* al tránsito a todos sin excepción, a devenir, a circular, a llegar a ocupar y abandonar los cargos, pues lo contrario, permanecer, es un acción que conduce a la *stásis*, y por tanto, a conspirar² contra el “*despotês nómos*”³, aquel señor absoluto que la es la ciudad.”⁴

Para Platón, no obstante, nada de eso es suficiente, ninguna ley ni constitución que no sea una que cuenta con una verdadera base, un consistente *arkhé*. De ahí que su trabajo se dirija, contra la democracia, para intentar “reconstruir” la antigua *pólis* homogénea, echando mano a la Memoria de la unidad de los antiguos aristócratas fundadores⁵. La Memoria de la unidad y las nuevas se dirigen a suplir la debilidad del falso *nómos* democrático, pues éste posee la fragilidad de lo que no puede fijarse, de lo efímero de todo parecer que es siempre contingente. Tal es una de las razones de la lucha de Platón contra las leyes de la *pólis*⁶. El *nómos* de la democracia, en tanto operador de la contingencia de la igualdad de los desiguales, es otro parecer condenado al fracaso: el *nómos* que es fruto de las opiniones no puede ser más que el reflejo de un organismo anárquico.

2.6 Ciudad: la dislocación del *arkhé*

Hemos avanzado un largo tramo sin plantear una pregunta que parece importante: ¿qué es la ciudad? Intentar dar con el *quid* de la ciudad puede que se distancie lo bastante de lo interrogado como para caer en una definición parcial, tan general, que se pierda por completo su singularidad. La ciudad se presenta en la historia más bien como un problema, como una incógnita difícil de precisar. François Fourquet y Lion Murard, por ejemplo, en su investigación realizada dentro de las reuniones del GIP, sugirieron que todos los discursos elaborados para hablar de la ciudad *no hablan de ella*; pareciera así que su concepto se disuelve pues en un mismo término se convocan series heterogéneas: modos de producción, de organización del territorio, de sociedad, tipos de pensamiento etc. Forma vacía, la ciudad cada vez se reemplaza por contenidos diversos y muchas veces extraños los unos a los otros

¹ Los aristócratas ocupaban todos los cargos, eran reyes-sacerdotes y jueces. Cf. García Cataldo, Héctor, *Constitución de los atenienses de Aristóteles: visión retrospectiva de la historia e institucionalidad Helenas*, Santiago, Centro de estudios Griegos y Bizantinos y Neohelénicos “Fotios Malleros”, p. 74

² La contingencia puede atentar contra la propia autonomía y la seguridad de los ciudadanos: esto sucede no sólo cuando la delación se utiliza como una arma letal contra los enemigos políticos, ya que será efectivamente castigado todo aquel que sea hallado culpable de organizarse para derrocar el régimen. Cf. Finley, M., *L'invention de la politique*, op. cit., p. 91

³ Cf. Heródoto, *Historias*, Vol. 3, VI, 4

⁴ Cacciari, Massimo, *Geo-filosofía de Europa*, Madrid, Aldebarán, 2000, p. 23

⁵ Cf. *Las leyes*, 646e 647a

⁶ Cf. *Rep.* II 671b3-6

por tanto bajo ese vacío sólo se “delira la historia”¹. No obstante, en un movimiento que parece el inverso, al mismo tiempo, la ciudad se halla llena de sentido e imágenes, cosificada y personificada como sujeto de la misma. Por este motivo, los autores de *Les équipements du Pouvoir* proponen que el discurso sobre la ciudad debería él mismo ser objeto de una “arqueología” y su referente tendría que ser “*deconstruido*”². Por nuestra parte, pensamos que es necesario profundizar en la distancia que existe entre la definición de la ciudad, como una forma de arquitectura humana, y su dislocación, llevada a cabo mediante unas prácticas que también tienen la forma de una arquitectura *no del orden* de la jerarquía sino del conflicto, de la lucha contra todas estas.

2.6.1 Ciudad: historia de un delirio, fuente de la dislocación

La concepción de la ciudad antigua en Grecia giraba en torno al ideal de vida comunitaria, relativa a la asociación libre, ya sea de ciudadanos en la asamblea o de los guerreros en campaña³. Así, tal vez como herencia, en Roma la ciudad podía ser el campamento guerrero, que reproducía como una miniatura la organización de la ciudad, la Roma “original” y “eterna” de la que todas eran una imitación más o menos imperfecta⁴. En el medioevo, bajo el imperio de la cristiandad, el valor arquitectónico de la ciudad (*ville*) se oculta en favor del valor trascendente de los hombres que se reúnen por un lazo espiritual (*citó*). En San Agustín encontramos la siguiente definición: « *le peuple est le regroupement d’une multitude raisonnable, dans une communauté harmonieuse autour d’objets aim  s...* » Y para conocer cada pueblo debemos conocer primero los objetos de su amor⁵. En Isidro de Sevilla, como Destaca Richard Senett, nos encontramos con una diferencia importante: la ciudad (*ville*) son las murallas mismas, por otra, eso que llamamos ciudad (*cit  *), no son las piedras sino los habitantes. A esa diferencia el religioso agrega: los cristianos deben erigir, sin decir cómo, una ciudad para llevar adelante los difíciles combates de la vida espiritual⁶.

La ciudad, la comprensión que de ella se ostenta se ve dividida en lo que podríamos denominar la experiencia del lugar de su espacio edificado y el significado ideal del espacio colectivo. Tal división se confirma en la distinción que va a establecerse entre los dos términos distintos en lengua francesa “ville” y “cit  ”. Cada cual remite a un régimen distinto. El primero, a las murallas, al entorno

¹ Fourquet, François; Murard, Lion, *Les équipements du pouvoir. Ville, territoires et équipements collectifs*, París, Union Générale d’  ditions, p. 50

² Cf. *Ibid.*, p. 51

³ Cf., Vernant Jean-Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, op. cit., p. 44

⁴ Cf. Vercelloni, op. cit., p. 12

⁵ Saint Agustín, *La cit   de dieu*, París, Pléiade, 2000, Libro XIX, cap. XXIV, p. 888. La definición que descarta Agustín algunos libros antes, motivando una nueva argumentación, es la siguiente: pueblo es la “sociedad fundada sobre derechos reconocidos y sobre la comunidad de intereses”, para preferir la recién sealada, ahora en su versión española: “El pueblo es un conjunto de seres racionales asociados por la concorde comunidad de objetos amados”. San Agustín, “La ciudad de dios”, en *Obras de San Agustín*, Tomo XVII, Libro, XIX, cap. XXIV Madrid, BAC, p. 1425

⁶ Senett, Richard, *La consciente de l’  il. Urbanisme et société*, Lonrai, Verdier, 1990, p. 33-34

que cierra un espacio, que le aísla delimitando un espacio religioso y político¹. El segundo, a la reunión de hombres gracias a la ley que impera sobre todos en ese interior que producen las murallas. Pero, cabe preguntarse, ¿es que la ciudad existe porque ambas se dan en sintonía en la unión de lo material y lo inmaterial, concordando para dar lugar a la experiencia de un lugar común, o es que debemos constatar su escisión y pensar que su vínculo no es otra cosa que un efecto *óptico* logrado mediante no importa cual tipo de representación, de montaje y encuadre, vale decir, de puesta en escena?

2.6.2 Stásis y utopía

La división parece formar parte de la historia de la ciudad, no menos que la proyección constante de un nuevo orden. Estos fenómenos de manera preliminar nos permiten comprender los extremos en los que se mueve la historia de la ciudad, a saber: la *stásis* y la utopía. La voz griega *stásis* designa en un amplio registro de matices el conflicto político que va desde la discusión ciudadana, la división en la asamblea, a la guerra civil². Una *stásis* ejemplar puede reconocerse en el golpe que asesta la masa a la aristocracia, a los que viven en la ciudad (*asty*), destruyendo la virtud de la unidad aristocrática, donde mandaba lo que *debía* mandar y obedecía lo que *debía* obedecer³. Si hemos decidido utilizar este término es en razón del vínculo que manifiesta el conflicto interior y la proyección de una ciudad ideal que agrupa explícitamente *ville* y *cité*⁴: Toda utopía, como mínimo,

¹ Lonis, Raoul, *La cite dans le monde grec : structures, fonctionnement, contradictions*, Paris, Armand Colin, 2004, p. 98

² Finley, M. *L'invention de la politique*, op. cit., p. 152

³ Para Platón la *stásis* acompaña a la ciudad desde las reformas de Solón: si la enfermedad emerge de manera más o menos habitual en la vida de un individuo, la *pólis* democrática está más propensa a la pérdida del orden desde que fue extendida la ciudadanía a la masa. Lo que debía significar la conversión de la masa indistinta (*okhlos*, *pletos*) en *dêmos*, pueblo, singularidad política, trajo a la *pólis* el mayor de los males: la división (A este respecto Platón comparte su juicio con algunos emblemáticos aristócratas como Teognis y Píndaro: los malos (*kakoi*) serían los portadores de la *stásis*, acostumbrados a la violencia y al crimen, carentes de un alma clara y de recta opinión, presos de sus pasiones). Para Platón, la falsa igualdad de esos "no-iguales" crea las condiciones ideales para la aparición de la *stásis*. Pero el fenómeno, en todo caso, no sólo corresponde a Atenas. Como se relata en la *Carta VII*, todas las ciudades sin excepción tienen un mal régimen político, están enfermas de *stásis* (Cf. Platón, *Carta II*, 326 a: que es otra forma de decir que todas están vueltas contra sí mismas (Cf. *Las leyes*, 626a-b), vale decir, que tienen un gobierno injusto). Si las decisiones son tomadas a viva voz por la gran mayoría, por quienes han roto el orden que habían fundado de manera justa los aristócratas. El filósofo explica que el nacimiento de las *philias* (no así las facciones) es causada por un temor "natural" a los hechos que confunden el orden de la *pólis*. Como destaca Pontier, Platón elabora la historia de la corrupción de la *pólis*, una degeneración que termina con la reflexión de su propio tiempo: hasta las guerras médicas, la historia se presenta como una seguidilla de vicisitudes (*pathemata*) que a partir de cierto momento devienen enfermedad, *nosemata*, falta de nous (*anoia*) (Cf. Pontier, Pierre, op. cit., p. 108). En ese contexto, en primer lugar, los griegos –los aristócratas, mejor dicho– sólo encuentran refugio en estos grupos que son la base de una asociación y cooperación suprafamiliar y que por ello constan de un sumo valor, mucho mayor que el de la *areté* democrática (Cf. Platón, *Las leyes*, 646e-647a).

⁴ En Grecia también encontramos una distinción semejante a la de *ville* y *cité*: *asty* y *pólis*. La primera se refiere a los edificios y a las murallas; la segunda a la comunidad de hombres, la comunidad de *homoios*. Estrictamente ésta *asty* es un sitio donde se ofrecían o intercambian mercancías. La *asty*, por definición es la forma urbana básica que cuenta con unos pocos edificios, palacios que sirven de residencia a los aristócratas, mercados que permite la recepción, el intercambio y venta de los productos como el aceite y el grano. Una especie de centro o eje frente al que se articulan distintas tribus con sus respectivas asociaciones familiares. *Pólis*, en cambio, en sentido fuerte, se refiere a la "ciudad política" comunidad de iguales que reconocen un origen y un destino común: mandar y obedecer con miras a una vida conforme a la virtud (Cf. Aristóteles, *Política*, III 1284a). La distinción, no obstante, no conlleva una separación radical, el orden ciudadano necesita una ciudad que sepa surtir un "espacio colectivo". Desde las reformas de Solón la mayoría de las ciudades griegas fueron concebidas de acuerdo a una determinada arquitectura que las hará diferenciarse de las formas "urbanas" previas y

consistiría en la proyección de una comunidad armoniosa asentada en un territorio ordenado. Ésta funcionaría como un primer esfuerzo por romper con el conflicto mediante la proyección de un modelo de ciudad arquitectónica solidario con sus instituciones políticas. Citando las palabras de Raymond Ruyer: « *L'utopie est essentiellement urbaine, parce que la ville manifeste le règne de l'homme* »¹. La ciudad ideal es, en este caso, la ciudad humana, o el artefacto humano, concebido para edificar el verdadero reino del hombre, vale decir, el reino de su libertad. De ahí que la ciudad como función y organismo devenga símbolo, imagen del mismo. En esa línea leemos las palabras de Roger Mucchielli:

« [...] Cette caractéristique explique pourquoi la Ville ou la Cité sont les cadres préférés des réformateurs ou l'image la plus souvent représentative du nouvel ordre social et politique de l'humanité transfigurée. »²

La "utopía" de la ciudad unida es propia del trabajo que inician los reformadores políticos como Solón y Clístenes, por ejemplo. En sus obras se reconoce el interés primordial de superar la *stásis* a partir de un plan de reforma de la *asty* y su entorno, de su conversión en centro comunitario³, más allá del *foyer* familiar, del fuego de la Hestia del *oikos*. De ahí que la *pólis* constituya el símbolo de la vida social o política, correspondiente a la libertad de los hombres⁴.

La ciudad ideal tiene para nosotros la siguiente característica: un uso del territorio, un ordenamiento y un cierre de éste; un cierre que permite la emergencia de una totalidad singular donde todo carácter individual se disuelve en el entramado legal del espacio perfectamente medido y de las instituciones concebidas para la comunidad como un todo. La perfecta comunidad de hombres en ese sentido no puede prescindir de la perfecta ordenación del territorio. No obstante, el camino hacia la solidaridad y la armonía parece allanado por la *stásis*, por la revuelta contra las injusticias del *status quo*. Tal sería el valor positivo de la revuelta social: construir la justicia por medio de una "buena" violencia que es liberadora⁵. Podemos hablar de la revuelta¹ de un solo individuo: la revuelta de un

posteriores. La arquitectura de los espacios de reunión, de la actividad política, es la clave en la búsqueda de correspondencia entre espacios/elementos heterogéneos.

¹ Ruyer, Raymond, *La utopie et les utopies*, París, PUF, 1950, p. 43

² Mucchielli, Roger, *Le mythe de la cité idéale*, París, PUF, 1960, p. 176

³ Si bien más notorio en el caso de Clístenes que sostiene una reforma territorial sin precedentes en Grecia, el caso de Solón es el construye la primera *pólis* como lugar de reunión tanto para los antiguos habitantes de la ciudad como los campesinos que vivían a las afueras de la ciudad. Con Solón y más tarde con Clístenes presenciamos los primeros pasos hacia la democratización de las políticas nobiliarias. A partir de Clístenes se puede hablar de una concepción prístina del derecho de la ciudad que pretende borrar cualquier diferencia efecto de la morfología social Cf. Gernet, Louis, *Droit, et institutions en Grèce ancienne*, op. cit., p. 272

⁴ "La ville est le minimum représentatif du lien social, car la famille implique un lien familial, différent foncièrement du lien politique; en elle même la ville contient et exprime l'humanité [...] Or, 'la Ville' évoque mieux que tout autre mot cette pérennité symbolique. Elle se maintient idéalement tandis que passent familles et états". Cf. Mucchielli, R., op. cit., pp. 177-178

⁵ Acerca de la violencia instauradora de derecho tanto Benjamin como Derrida han marcado un fuerte precedente en la filosofía contemporánea. Cf. Benjamin, Walter, *Hacia una Crítica de la Violencia*, en Obras Completas, Libro II, Vol. I. Abada, Madrid, 2007, p. 196-197; Derrida Jacques, *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 1997.

poeta, que era frecuente en Grecia². O la revuelta de un *démos* donde el jefe del pueblo encarnará las tribulaciones de los más débiles³: la *stásis* constituía sobre todo un levantamiento de los *kakoi* (los malos) contra los "*aristoi*" (los mejores)⁴.

Si nos interesa esta materia es porque toda revuelta se produce contra la historia y, por lo mismo, a favor de la creación de un destino que no estaba en ella escrito⁵. En razón de una *stásis* con Solón se instaura la democracia en Atenas, que dota a la ciudad de una singular unidad que será para siempre pasajera⁶. Según Plutarco, la situación de precariedad general quedaba descrita en que sólo un pequeño grupo acaparaba las tierras, los pobres o labraban recibiendo un sexto de lo que producían, o se endeudaban con la garantía de su persona. No era raro que alguno vendiera sus hijos⁷. Mediante la intervención del Poeta, unos esperaban la igualdad por rango y categoría y los otros por cantidad y número⁸. Divida en dos partidos, la *olig-arkhía* de quienes todavía se afirman como los detentores del *arkhé* y la *demo-kratía* de los populares que dicen compartir el *krátos*, la fuerza del número⁹, el orden de la ciudad sólo se dará como dislocación de la dominación natural que ejercían los

¹ La revolución implica la proyección de un ideario para la construcción de un nuevo orden que deberá reorientar la historia hacia una verdadera justicia oponiéndose al despotismo y la tiranía "presente", que hace imposible reinar la paz. La revuelta, al contrario, no contiene principios ni fines, ni operación consciente alguna. Tal es la idea de Camus, una revuelta como la protesta oscura que se produce contra la histórica una condición pero sin poseer planes de reestructuración, es una acción enérgica carente de finalidad como la revolución que pretende: "*l'insertion de l'idée dans l'expérience historique*". Cf. Camus, Albert, *L'homme révolte* en *Œuvres complètes III 1949-1956*, Pléiade, Paris, 2008, p. 151

² La poesía era comúnmente un ejercicio que tenía su relevancia política en la pólis. La figura de Teognis, por ejemplos, representa la del poeta indignado con su presente. El comienzo de *Elegías* muestra la crisis en la que está sumida la ciudad por la invasión de los malos. Los buenos ya no tienen su lugar que les corresponde, han sido desplazados por el tumulto portador de las mentiras y los engaños, los juicios torcidos. Una selección de sus versos más característicos, a continuación: "El bueno es acrópolis y fortaleza del pueblo, el malo no sabe distinguir entre lo conveniente y lo no-conveniente". Bien uno que resume la diferencia entre ambos grupos, acentuando la perturbación que introducen los pobres: "Ninguna ciudad, Oh Cirno, han arruinado los hombres de bien (*agathoi*); mientras que cuando los malvados (*kakosin*) se deciden a mostrar su insolencia, corrompen al pueblo y dan las sentencias a favor de los injustos para buscar ganancia y poderío propio, no esperes que esa ciudad, aunque ahora esté en la mayor calma, permanezca tranquila por mucho tiempo una vez que los malvados se aficionen a las ganancias con público perjuicio. De esto nacen las luchas civiles, las matanzas de ciudadanos y tiranos: ¡ojala no de su voto a nada de ello tu ciudad! (Cf. *Ibid.*, vv. 45-50).

³ Puede comprenderse como una reacción a la codificación de la iniquidad social, pues la antigua sociedad ática, en la cual nación Solón, se hallaba todavía gobernada por una nobleza de terratenientes cuyo dominio en otros sitios había sido ya en parte destruido o había tocado a su fin. El primer paso para la codificación del derecho de sangre, las proverbiales "leyes draconianas", significaron más bien una consolidación de las relaciones recibidas que un rompimiento con la tradición. Cf. Jaeger, Werner, *op. cit.*, p. 139

⁴ *Stásis*, derivado del verbo *hístemi*, que expresa la acción de erigirse, designa n griego ante todo la sedición. Cf. Loraux. N. *La guerra civil en Atenas*, *op. cit.*, p. 65 y ss

⁵ Cf. Ruyer, *op. cit.*, p. 17

⁶ En opinión de Finley: "la gente común no era partidaria del extremismo de la utopía igualitaria. Al contrario, se contentaban con medidas reformistas como la fijación de las tasas de interés, la abolición de la esclavitud por deuda más que en la abolición de las propias deudas. En esa situación de consabida desigualdad la posibilidad de hacerse de tierras en la colonización ayudará en parte a impedir la *stásis* y, en algunos casos, contribuirá a una relativa tranquilidad en determinadas pólis" Cf. Finley, Moses, *L'invention de la politique*. *op. cit.*, p. 160

⁷ Plutarco, *Solón*, *Vidas paralelas* II, 13, 3-6

⁸ Cf. Plutarco, *Solón*, *Vidas paralelas* II, 14, 5

⁹ Castoriadis explica que el vocablo *krátos* en griego significa "fuerza bruta" (Cf. Castoriadis, C., *La cité et les lois*, *op. cit.*, p. 99). En palabras de Loraux: "tener el *krátos* significa poseer el dominio y se puede deducir de ello, por cierto, que quien lo posee tiene 'todo poder sobre'..." Cf. Loraux, N, *La guerra civil en Atenas*, *op. cit.*, p. 67

primeros y como producción de un lugar común, de una locación para la heterogeneidad. Haciendo del *arkhé* una cuestión artificial: no el nacimiento, sino la productividad de cada “clase social”. Plutarco explica las medidas de Legislador: los *thêtes*, la clase más pobre, no ocupan ninguna magistratura, pero podían ser parte de la asamblea y de los tribunales¹. Los tribunales adquieren importancia ya que la mayoría de los delitos se resolverán allí y será una instancia a la cualquier ciudadano podrá apelar². Esta medida claramente protege al pueblo que siempre había estado a merced de la justicia de los señores. Desde entonces se abre la posibilidad de iniciar un proceso a favor de cualquiera que haya sufrido un daño³. Plutarco atribuye el Areópago a Solón que será formado por los ex arcontes⁴, explicará que crea un consejo de cien miembros por tribu para deliberar sobre las leyes que pasarían a la asamblea, de suerte que “la ciudad estaría menos expuesta a la zozobra y tendría al pueblo más tranquilo”⁵. Un último elemento nos interesa destacar del relato de Plutarco: por ley se obliga a todo ciudadano a tomar partido y a coger las armas en caso revuelta (*stásis*)⁶. Desde entonces la guerra civil es un *affaire* “de la ciudad” una cuestión de origen colectiva que no es posible negar⁷.

2.7 ¿Uno o muchos *arkhai*?

2.7.1 La jerarquía cósmica

Según Sylviane Agacinski la filosofía ha proyectado en la construcción arquitectónica sus propios sueños de imponer una matriz racional a lo real⁸, partiendo de la convicción de que existe entre arquitectura y filosofía una equivalencia⁹ que tiene como premisa la idea de que ambos saberes conocerían la esencia de las cosas –maestros de los *arkhai*- cuestión que les permitiría ordenar, reglar el mundo, a la manera en que el general dirige a sus soldados o el *despotés* la familia¹⁰. En adelante se trata de invertir todo ese orden, de mostrar cómo el mismo se encuentra minado desde la propia filosofía.

En el contexto que propone Agacinski el prefijo *arkhé* al componer el término arquitectura ilumina dos órdenes diversos de cosas¹¹. Por una parte, que la obra de edificar obedece a una razón

¹ Cf. Plutarco, *Solón, Vidas paralelas* II, 18 1-4

² Cf. Plutarco, *Solón, Vidas paralelas* II, 18, 3

³ Cf. Plutarco, *Solón, Vidas paralelas* II, 18, 6

⁴ Cf. Plutarco, *Solón, Vidas paralelas* II, 19, 1

⁵ Cf. Plutarco, *Solón, Vidas paralelas* II, 19, 4

⁶ Cf. Plutarco, *Solón, Vidas paralelas* II, 20, 1

⁷ Loraux, N., *La guerra civil en Atenas*, op. cit., p. 65

⁸ Agacinski, Sylviane, *Volume. Philosophies et politiques de la architecture*, París, Galilée, 1992, p. 20

⁹ Como explica Agacinski, los principios –estar en posesión de ellos- aseguran la autoridad y su maestría al arquitecto y la autonomía a la arquitectura. Cf. *Ibid.*, 21

¹⁰ Cf. *Idem*.

¹¹ *Arkhé* se dice del punto de partida de algo, una época un gobierno pero también se refiere al poder de un individuo para “hacer cambiar”. *Arkhé* es cosa y agente, el camino y el arquitecto que domina el trazado en el ejercicio del mando. Los conocimientos arquitectónicos junto con las oligarquías y monarquías son llamadas *arkhaís*. *Arkhé* comporta dos realidades

que funda el conocimiento del “maestro de obra” –el *arkhitektôn*. Por otra parte, que en la ejecución de la obra se reúnen y se dividen a su vez el maestro y los ejecutores (obreros o constructores) –los *tektones*. En esa medida quien manda o dirige lo hace en función de que conoce el fin de la obra, la forma a la que debe ajustarse la materia, y quien obedece –manipulando con sus manos la materia- lo hace en razón de la ignorancia de ese fin. Pero, también, el arquitecto es quien sabe bien gobernar a los obreros indicando el deber de cada parte de su trabajo inmerso en los materiales. Tal cuestión nos lo muestra precisamente Platón en *El Político* cuando por boca del Extranjero explica al joven Sócrates que el conocimiento del Arquitecto no se confunde con la destreza de los obreros, ni tampoco habrá de confundirse sobre el lugar de cada cual en la obra, los unos obedeciendo y el otro ordenando todo lo que debe hacerse sin tocar las piedras¹.

Para Agacinski las formas de la jerarquía, la mayoría de ellas, donde se distingue quien manda y quien obedece estarían fundadas en la distinción de Forma y Materia². Puntualmente, la filosofía y la arquitectura estarían fundadas en un mismo *arkhé* y reproducirían la jerarquía de los entes y del propio universo: los *arkhai* preceden y anticipan todas las relaciones de mando y obediencia. De acuerdo a Agacinski, hasta Kant domina la representación de un fundamento fuera del tiempo³, en consecuencia, que la idea de la cosa precede a su existencia⁴, afirmando del lado de la arquitectura: primero, la preeminencia del proyecto frente a su realización, el valor del diseño *frente* a su materialización; segundo: la degeneración del mismo cuando llega a las manos de los constructores, dado que allí se produce el paso desde la mera forma, la simplicidad de la idea, a su materialización, el inevitable descenso al mundo corruptible⁵.

antitéticas como la diferencia entre la sustancia y el accidente, pues si bien se refiere al comienzo en el tiempo éste mismo es lo “incomenzado”. *Arkhé* es la base en que descansa lo construido. (Cf. *Metafísica*, V 1012 b 34-1013 a 15). *Ktizein* significa en griego, al mismo tiempo, roturar, fundar y cultivar. Hacer crecer, hacer comenzar, inaugurar y santificar. Todo un vocabulario que se refiere a la fundación de nuevas ciudades en occidente y en las orillas del mar muerto. Fundar es roturar y a la vez dar comienzo (*ktizein* y *arkhé*); hacer comenzar, comparable a la acción demiúrgica de los artistas que hacen nacer sus imágenes. Pero el orden de los fundadores es un orden fecundo: fundar es dar vida, producir, “la fundación es efectiva”. En ese sentido sólo el orden del territorio (toma de tierra como diría Schmitt) puede dar comienzo al tiempo de las magistraturas. El orden inaugura los ciclos; permita que el tiempo vaya y vuelva, la maduración, la muerte.

¹ *Le Politique*, 259e-260a

² Agacinski, S., *Volume*, op. cit., p. 41; MM p. 374

³ Cf. *Ibid.*, p. 23. Como lo destaca con amplitud Richard Sennet, tal distinción no se agota en el mundo antiguo ni en las ideas de Platón sino que está presente desde los albores de la historia o de la representación de la distinción del artesano y el arquitecto. Precisamente tal diferencia, subordinación y devenir es analizada en, Sennet, Richard, *El artesano*, Barcelona, Anagrama, 2009.

⁴ Cf. *Idem*

⁵ La especialista en historia de la Arquitectura Françoise Choay remarca con insistencia en la introducción a *De Re aedificatoria* que la idea de proyecto debuta con Alberti. En su tratado se explica que el lineamiento es la base de la empresa de la arquitectura y es concebido como el método para tratar con las líneas y los ángulos materializado en el *diseño*. El dibujo, primera definición, plantea *por adelantado* al edificio y sus partes las buenas proporciones (libro 1. Cap 1, 20). Porque: “es posible proyectar mentalmente formas completas”. (*Idem* 56). Esto contribuye a afirmar la separación entre dos registros distintos: “El dibujo es un proyecto y éste es independiente de la materia”. (Libro 1. Cap 1, 21). Cf. Alberti, Leon Battista, *L'art d'edifier*, París, Seuil, 2004

La metafísica desde Platón salvaguarda la distancia –al menos teórica- entre los que deberían obedecer y aquellos que deberían mandar y afirma, en último término, la persistencia tenaz de la jerarquía que preside y precede toda buena y justa obra¹. Es aquí que vemos erigirse la arquitectura como modelo para todas las artes². Tal es la opinión de Sócrates en el *Filebo* cuando al referirse a la jerarquía de las artes y las ciencias pone a la arquitectura en un sitio de privilegio al servirse de un gran número de medidas y de instrumentos. Ésta es para el maestro de Platón muchísimo más científica y más justa que la mayoría de las artes³. La arquitectura en el fondo nos enseñaría a relacionar las artes según sean éstas de gobierno –“arquitectónicas”- o de obediencia –“subordinadas”-. No muy lejos de esto en principio Aristóteles verá en la política un arte de excelencia, ocupando en la ciudad la primera plaza entre las artes, pues entre todas se revela como la más *árkhica*, la sola capaz de reunir los fines parciales de todas las demás⁴.

Y, sin embargo, como insiste Agacinski, es la propia finalidad puesta por la filosofía en dicha práctica la que inaugura todas las demás jerarquías. Pues, el *arkhé* de la metafísica no tiene otro fundamento que su autoimposición, su fuerza. Una “violencia” que se esconde en el poder que enviste al filósofo, el que domina los *arkhai* de todo lo que es, como el mejor juez que es capaz de discernir, entre los saberes, el más alto y dominarlo⁵. *Arkhé*, como explicará la autora de *Volume*, no se reduce meramente al sentido anteriormente tratado: no constituye sólo el comienzo de un orden que halla su fundamento fuera del tiempo, sino que se refiere también al propio comienzo del tiempo como dislocación: la arquitectura es por un lado, lugar ordenado, mundo y coherencia, pero, al mismo tiempo, ese orden y esa coherencia no pueden darse aparte de una dislocación⁶. Si la idea de Cosmos estuvo dominada por el principio de locación, vale decir, por la correspondencia de cada cosa a su lugar, a su casilla⁷, la idea de “lugar” aparece ligada a la comprensión de un orden tributario a la arquitectura del mundo, donde pareciera que cada cosa encuentra su plaza de acuerdo a su fin, a su función. En ese sentido, sólo la teleología – en tanto operación de calco de las relaciones de jerarquía en distintos ordenes- puede concebirse como el verdadero saber de la arquitectura del Cosmos y, por qué no, de la

¹ A propósito Agacinski escribe: “La philosophie a fondée toujours le pouvoir des maîtres. Et la hiérarchie interhumaine”. Cf. Agacinski, *op. cit.*, p. 45; *MM* 374 y ss.

² Para que este arte resulte en verdad racional debe quedar lo más lejos posible de la actividad: el arquitecto es el jefe de obra que observa la justa ejecución de los principios, como el general observa de lejos el campo de batalla.

³ Cf. *Philèbe*, 54a-b

⁴ Cf. *Ét. Nic.* II 1094b

⁵ “En cuanto a determinar a cuál de las ciencias se debe llamar Sabiduría, es razonable proclamar como tal a cada una. Pues, en cuanto que es la más digna de mandar y de dirigir y a la que las demás ciencias, como siervas, ni siquiera deben contradecir, es tal la ciencia del fin y del Bien (pues en vista de éste son las demás cosas); pero, en cuanto que ha sido definida como la ciencia de las primeras causas y de lo máximamente *escible*, sería tal la de la substancia”. Aristóteles, *Metafísica*, 996b II 5-15

⁶ Cf. Goetz Benoît, *op. cit.*, 26

⁷ “D’Aristote à Heidegger la philosophie nomme lieu [...] une place déterminée par une chose qui précède l’espace et l’instaure”. Cf. *Ibid.*, p. 29

ciudad. Si al igual que el Cosmos la Ciudad es también un organismo, cada miembro debe funcionar según su parte en el todo, subordinándose al orden general que establecen los principios que mueven a todo individuo sin excepción¹.

2.7.2 Aristóteles: un desacuerdo como razón de la ciudad

Aristóteles se opone a Platón en lo que refiere a la cuestión de la unidad de la *pólis*: para Platón el comienzo y el peor de todos los males es la división de sus partes, pues rápidamente tras ésta arriba el conflicto y la violencia². La división es nociva pues supone en primer lugar la discordia entre quienes debiesen formar la unidad de un solo cuerpo. Para el discípulo, en cambio, la ciudad es una cierta multiplicidad, por ello no se puede pensar en analogía con el individuo: si bien le conviene una determinada unidad le es incluso más necesaria una cierta separación o autonomía entre las partes que componen su unidad³. Para Platón, al contrario, el orden aparece en la ciudad como resultado del respeto de una arquitectura y, por tanto, de la subordinación de cada parte a su función⁴. Para Aristóteles, en cambio, el orden político, no así el del organismo humano, depende de un acuerdo ciudadano entre las partes que es siempre contingente: la ciudad, precisamente, se distingue por su capacidad de dividirse y de seguir siendo una. Si esto ocurre de ese modo es porque Aristóteles define lo propio del hombre, lo que él mismo es, como un determinado modo de estar: el modo de ser que se desarrolla en la *pólis*, la vida libre, pero como vida política ordenada a la virtud. Por ello éste afirma en su *Política* una primera y principal distinción: la vida del hombre *no es* o no se reduce a la vida de las necesidades de una comunidad “natural”; dado que el hombre es el único animal⁵ que posee *lógos*, su destino es la comunidad del “vivir bien”⁶. A partir de esta definición se unen estrechamente la ética y la

¹ Cf. *Rep.* IV 462d

² Cf. *Rep.* IV 462 a-b

³ Cf. *Política*, I 1263b 14-15

⁴ Cf. *Rep.* IV 444b

⁵ Como explica Labarrière: “Aristóteles distingue la razón humana de la inteligencia práctica a la que algunos animales están conminados, incluso a algún tipo de facultad representativa (*phantasia*): algunos poseen la sensación del tiempo pasado, pueden retener imágenes, entonces, pueden ‘pre-ver’, tipo de *Phronesis*”. Labarrière, Jean-Louis, *La condition animale*, Peeters, Leuven, 2005, p. 23. El primer paso del estagirita será distinguir la diferencia que existe entre las diversas especies de animales y luego la diferencia de estos con el hombre que pasa por ser un animal gregario más complejo. Precisamente su examen se concentra en el análisis del mundo de los animales gregarios que finalmente “actúan como si razonaran”. Cf. Aristote, *Histoire des animaux*, París, Les Belles Lettres, 1969, IX, 48, 631a27

⁶ La vida del hombre no se reduce a su pertenencia a la comunidad familiar donde crece se alimenta y desarrolla su vida “animal”, su destino es la comunidad política donde puede “vivir bien”. Pero la comunidad de origen es fundamental pues allí se despertaría el carácter social primitivo del hombre, pues está constreñido a crecer en su seno por necesidad. En la familia se desarrolla su segunda naturaleza ético y política que le lleva a unirse voluntariamente con otros en la ciudad: junto con otros el hombre decide lo conveniente e inconveniente para la comunidad. De manera que “vivir” y “vivir bien”, como fines de la casa y la ciudad, no pueden darse por separados sino que al ser la ciudad una comunidad más perfecta incluye y permite el fin de la primera. Cf. *Política*, I 1253a. El hombre tiene su lugar “entre” los animales solitarios, con características familiares desarrolladas, y los gregarios con poco o nada de “valores familiares” (Cf. Labarrière Jean-Louis, *La condition animale : études sur aristote et les stoïciens*, op. cit., pp. 58-59). Yace en medio de ambos, comparte valores familiares pero se sustrae a ellos, vive en grupo pero se aparta. Como un bicéfalo encuentra dentro de sí dos impulsos contrarios: el de permanecer sumido en la comunidad y el de apartarse distinguiéndose de ésta. No obstante, su falta de pertenencia definitiva a uno de estos grupos no es ninguna carencia, al contrario define su propia excelencia porque es su facultad de

política, la formación de un carácter en atención al bien y la discusión sobre qué sea ese “vivir bien” para una comunidad determinada, ya que el bien no es en este caso otra cosa que lo que se decide como conveniente para toda la comunidad¹, por tanto, constituye un objeto de litigio para los ciudadanos². Por lo mismo, constituye un verdadero nudo de la política saber qué tipo de obra es la ciudad, pues ésta viene a subordinar el saber de todas las artes a la política y ésta a la ética, gracias a la importancia de la relativa virtud de los individuos políticos que son todos los hombres libres (por naturaleza o por convención).

Para comprender no tanto la cuestión de la esencia de la ciudad como su lugar entre las cosas, su locación, cabe recordar, brevemente, de acuerdo a lo escrito por Aristóteles en *Metafísica*, la distinción que existe entre las cosas generadas: “De las cosas que se generan, unas se generan por naturaleza, otras por arte y otras espontáneamente”³. Nos interesa concentrarnos en las cosas que se generan por arte: “La especie, o como haya que llamar a la forma que se manifiesta en lo sensible, no se genera, ni hay generación de ella, como tampoco la esencia (pues esto es lo que se genera en otro o por arte o por naturaleza o por potencia)”⁴.

Si el pensamiento se expresa en una actividad, como la vida contemplativa, dirigida a las cosas eternas y necesarias, la actividad práctica, en el ámbito de la ética, se comprende como distintiva de la esfera humana. El saber vuelto hacia las cosas contingentes es, de cierta manera -y bajo una cierta óptica que no pretende contraponer filosofía y práctica- más importante. Pero, dentro de las actividades prácticas cabe distinguir la *praxis* y la *poiesis*⁵. La primera corresponde a la acción libre que es generada por una decisión que tiene un fin en sí. La segunda, la *poiesis* o actividad productiva, sea del artesano o del artista, es la actividad que tiene el fin fuera de sí, en lo producido, en la obra, por tanto, ésta es superior a la propia actividad que las genera⁶. Al distinguir ambas se reconocen dos universos distintos: *techné* y *phronèsis*, distinción fundamental para la esfera política. Ambos saberes se rigen por principios pero, como corresponden a dos saberes de lo concreto y contingente, cada obra será

decidir la que le lleva a vivir a distancia “en” la comunidad, la que le lleva a salir del *oikos* para asociarse y disociarse, a buscar un acuerdo sobre qué conviene a su comunidad o a manifestar su desacuerdo cuando viene el caso en el manejo de esos asuntos comunes.

¹ La posibilidad de deliberar en orden a un fin. De entre los distintos géneros de animales no existe otro con esa facultad, aunque manifiesten un tipo de organización “comunitaria”, el resto de los animales reflejará el automatismo de la naturaleza, pero en ningún caso el *lógos* que conduce al hombre a establecer un juicio entre lo conveniente y lo inconveniente para la comunidad. En el fondo se trata de situar al hombre entre los animales gregarios, pero distinguiéndolo, pues es el único dotado de *lógos* para expresar lo justo y lo injusto, capaz de estar en acuerdo y en desacuerdo con otros, con ello, capaz de distanciarse de sus propios pares (Cf. *Ibid.*, 37).

² El bien –de acuerdo al fin- lo decide la comunidad (Cf. Aristóteles, *Ética Eudemia*, VII 1241a25) y, como hemos explicado, ésta sólo puede ser una pluralidad de individuos. (Cf. Aristóteles, *Política*, I 1252a)

³ *Met.* 1032a, VII 10-15

⁴ Cf. *Met.* VIII 1033b5

⁵ Cf. *Ét. Nic.* I, 1 1094a 1-5

⁶ Cf. *Ét. Nic.* I, 1 1094a 5-10; Arte es la disposición capaz de producir según recta razón; Prudencia es la disposición capaz de actuar en la esfera de lo bueno y lo malo según recta razón

juzgada según su mayor o menor “bondad” en el caso singular. La primera, según la máxima que guía la acción, donde se combina razón y voluntad frente a una situación. La segunda, según la perspectiva del usuario. ¿No genera esta cuestión una confusión? El destinatario de la obra puede él mismo ver si la obra cumple o no su fin: una obra dramática será bien juzgada si conmueve los buenos sentimientos del público; una casa será bien juzgada por sus moradores; una flauta por el flautista, etc. Aristóteles da un paso que no ha dado Platón, como destaca Agacinski¹, se ve que en el orden de las cosas fabricadas, no sólo quienes conocen los principios según los cuales fueron concebidas las obras serían los únicos sabios, sino también sus usuarios manifestarían un poder de juzgar. Por tanto, si como al comienzo de la *Ética* podemos ver que todas las cosas, entre ellas las producciones y actividades, tienden al bien² -observando siempre una “teleocracia”- es la propia posibilidad de juzgar sobre el bien de cada una la que otorga el modelo tanto para pensar las actividades prácticas, como las artes productivas³. En ese caso, la “fabricación” que lleva a acabo la arquitectura se sirve, como cualquier otra actividad, del metro que impone la teleología –como “teleocracia”- y que instaaura la división entre ciencias subordinadas y subordinantes; la separación entre maestros y discípulos⁴. Pero, así como la ética y la arquitectura son inseparables de la contingencia que instala la propia ciudad, la política se

¹ Agacinski, S. *op. cit.*, p. 51

² Cf. *Ét. Nic.*, I, 1 1094a

³ Tal es la opinión de Agacinski. Pese a la preponderancia de la esfera práctica, es el reparto que ha instalado la metafísica el modelo de todo pensar y actuar.

⁴ Tras afirmar que las ciencias buscan cada cual los principios y causas de sus objetos Aristóteles va a distinguir cual llega más alto, vale decir, al estudio del ente en cuanto tal (Cf. *Met.* 1064a 5). En ese pasaje va a distinguir y destacar la ciencia de la naturaleza –la Física, ciencia especulativa que tiene en sí mismo el principio del movimiento- por sobre la ciencia práctica y productiva, dado que tanto en una como en otra el principio no reposa en la cosa misma: en la producción el principio –que desata el movimiento- está en el productor; en la práctica el principio está en el agente y no en la acción misma (Cf. *Met.* 1064a 10-15). Pero finalmente la Física tampoco califica como ciencia del ente separado, como tampoco la matemática (Cf. *Met.* 1064b). De ahí nos encontramos con el remate que pone a la ciencia de los divinos principios en la cima: “Es, pues, evidente que hay tres géneros de ciencias especulativas: “la Física, la Matemática y la Teología. Así, pues, el género de las especulativas es el mejor, y, de estas mismas, la última mencionada. Versa, en efecto, sobre el más excelso de los entes, y cada una recibe el calificativo de mejor o peor según el objeto que le es propio. Puede alguien preguntarse si la ciencia del Ente en cuanto ente debe ser considerada como universal o no. Cada una de las ciencias matemáticas, en efecto, trata sólo de algún género determinado; en cambio la universal se ocupa por igual de todos. Así, pues, si las sustancias físicas son las primeras entre los entes, también la Física será la primera de las ciencias. Pero, si hay otra naturaleza y sustancia separada e inmóvil, otra será también necesariamente la ciencia que la estudie, y anterior a la Física, y universal por ser anterior (Cf. *Met.* 1064b). Lo dicho nos permite volver al comienzo del texto para mirar de otra manera a la cuestión de la jerarquía del más sabio frente al menos sabio: “[...] Hemos dicho en la *Ética* cual es la diferencia entre el arte, la ciencia y los demás conocimientos del mismo género. Lo que ahora queremos decir es esto: que la llamada Sabiduría versa, en opinión de todos, sobre las primeras causas y sobre los principios. De suerte que, según dijimos antes, el experto nos parece más sabio que los que tienen una sensación cualquiera, y el poseedor de un arte, más sabio que los expertos, y el jefe de una obra, más que un simple operario, y los conocimientos teóricos, más que los prácticos. Resulta, pues, evidente que la Sabiduría es una ciencia sobre ciertos principios y causas [...] También consideramos sabio al que puede conocer las cosas difíciles y no de fácil acceso para la inteligencia humana (pues el sentir es común a todos, y, por tanto, fácil y nada sabio). Además, al que conoce con más exactitud y es más capaz de enseñar las causas, lo consideramos más sabio en cualquier ciencia. Y, entre las ciencias, pensamos que es más Sabiduría la que se elige por sí misma y por saber, que la que se busca a causa de sus resultados, y que la destinada a mandar es más Sabiduría que la subordinada. Pues no debe el sabio recibir órdenes, sino darlos, y no es él el que ha de obedecer a otro, sino que ha de obedecerle a él el menos sabio. Cf. *Met.* 981 b25- 982 a15

debe también a su propia contingencia¹. Dicho de otra manera, como habrá notado Aristóteles en *Política*, el poder político no está solamente reservado al que sabe, a quien conoce los principios de las buenas acciones, sino a la masa de ciudadanos, donde ciertamente se distinguen hombres más o menos virtuosos, más o menos sabios con respecto al bien de la ciudad y para comprender cuál será éste tendremos primero que entender claramente qué desde otro punto de vista qué tipo de “obra” es la ciudad pues sólo puede ser el resultado del “trabajo” de todos los ciudadanos.

El golpe decisivo al maestro: Aristóteles define la ciudad como una “obra común”. Dicho de otra manera, si la *pólis* tiende, al igual que toda obra u acción, al bien², este bien es, él mismo, sólo objeto del litigio ciudadano, de la confrontación de pareceres de todos los hombres libres, distintos en sabiduría y virtud. La virtud de la masa tomada en su conjunto es superior: participando en común como jueces son mejores que los individuos tomados aisladamente³. Una evidencia: los hombres buenos son pocos y por lo mismo carecen de fuerza. En cambio los insensatos son muchos, pero carecen de virtud y sólo pueden hallarla en los “hombres de bien”⁴. De la reunión de ambos depende que la virtud exista; “y de ella también depende la transformación de la masa indiferenciada y de un pequeño grupo de virtuosos en *demos*, sujeto y objeto de la actividad política”⁵. El bien dependerá de la actividad práctica de la confrontación ciudadana que es, en suma, sin fin. Esto nos lleva a pensar en las primeras líneas de la *Política* donde se atan los destinos de la casa y la ciudad mediante los hilos de la servidumbre y el señorío. La casa, si tiene un bien que queda en las manos del jefe de familia, éste se diferencia y se subordina al fin de la ciudad que, como decíamos se agencia en las manos unidas de todos los ciudadanos, donde cada cual deberá actuar y juzgar según su mayor o menor virtud acerca del bien general. De esa manera, pese a que el sabio conoce los principios que hacen bien al alma del individuo y la ciudad, el pueblo, en tanto colectividad, arrebata la posibilidad de juzgar

¹ Para Aristóteles la mezcla de hombres más o menos virtuosos deberá favorecer finalmente el triunfo de la virtud, más que asegurar la concordia de intereses “políticos”. La jerarquía y la desigualdad a la base de la política sólo adquiere sentido si se confía en que cada grupo de poder cuenta con un mezcla proporcional de fuerza, virtud, perspicacia y, también, vicio, mezcla que introduce la heterogeneidad ya en cada grupo. Cómo la virtud en la *pólis* está repartida entre un pequeño grupo, que no necesariamente se identifica con los oligarcas, para Aristóteles es fundamental la mezcla y heterogeneidad de ambos grupos que se enfrentan por imponer su idea de lo justo, reconociendo previamente que cada uno debe contener – aun cuando su definición de justicia no sea del todo verdadera- un mínimo de virtud, para evitar que la dinámica que ve variar el lugar de gobernantes y gobernados se estanque. El mayor peligro para la *pólis* está en que quienes gozan de prestigio pretendan ser los únicos idóneos para el gobierno, como si la *pólis* pudiese forjarse únicamente a partir de una autoridad natural como sucede en el *oikos*. Sin embargo, no menos riesgos hay en que la masa devenida *dêmos* no fuera más que una cuna de insensatos, tal como piensan los oligarcas: “Si se excluye de la *pólis* a los hombres de la masa y se les deja en la miseria, la ciudad se llena de enemigos; la exclusión de la masa lleva la ciudad hacia la autodestrucción; la aristocracia que quiere dominar a los hombres ya sea por su excelencia o amparada en su fuerza natural es entonces injusta, pues lo justo no puede llevar a la destrucción. Pero la solución democrática no sirve si una mayoría no hace prueba de virtud; el valor colectivo supone que no existen hombres sin cualidad. La naturaleza se contradeciría si sólo creara injustos e insensatos” (cf. Edmond, M-P., *op. cit.*, p. 67).

² Cf. Agacinski, S., *op. cit.*, p. 52

³ Cf. *Política*, III, 1281b7

⁴ Cf. *Ídem*

⁵ Cf. Agacinski, *op. cit.*, p. 62

sobre la ciudad, pues ésta, en resumidas cuentas, no es tanto una cosa sino una actividad incesante (*enérgeia*) que sólo acontece en la distancia insalvable del acuerdo y el desacuerdo ciudadano frente a cada caso concreto, que es donde la ciudad debe juzgar el bien de éste y el suyo propio como de su propia obra (*érgon*)¹. Entonces, si en el hogar familiar se puede reconocer un poder individual prepolítico que enviste la figura del *despotês* como suma potencia, en la ciudad se trata de advertir la existencia de un poder colectivo que es resultado de la virtud que gobierna por sobre el poder político: “una ciudad sin ética es comparable a un hombre psíquicamente desorganizado, incapaz de formarse un carácter”². Un régimen sin virtud es una tiranía ocupada únicamente en asuntos de poder y gestión de las arcas. Un verdadero régimen debe expresar, por el contrario, su subordinación a fines éticos, pues cada acción, cada medida, no se elige por sí misma sino en vistas de lo que conviene al bien de la comunidad. Fácilmente un régimen político aparentemente sano, donde se desarrolla sin contratiempos la obediencia de los ciudadanos y la dominación de sus autoridades, degenera en tiranía, acercándose al tipo de gobierno que gestiona un *oîkos*: un poder ejercido sobre sujetos que no tienen parte en las decisiones y que no se apoya sobre leyes sino sobre la “buena voluntad” de la autoridad despótica³. Dicho con todas sus letras: una política que no se rige por la virtud, si no deviene tiranía, se convierte en un mero instrumento para regular la participación de todos en el poder legalizando la injusticia⁴. En ese caso, la política no puede eliminar sino a lo sumo suponer la igualación de las partes en oposición⁵: una política que no se ocupa de cómo vivir juntos, sino de permitir la coexistencia de grupos en oposición en un régimen político, constituye el germen de la *stásis*⁶.

¹ Acerca de la identidad del bien del individuo y el de la ciudad, cf. *Ética*, I, 1 1094 5-10

² Y continúa Edmond: “...la ciudad intemperante es aquella que es conducida por el afán de riquezas, la sed de poder y el deseo de prestigio o reconocimiento” Cf. *Edmond*. M-P., *op. cit.*, 78

³ Cf. *Ibid.*, p. 138

⁴ Dado que cada grupo es parcialmente justo al defender una idea de igualdad –los demócratas– y de desigualdad –los oligarcas– (*Pol.* 1130 3-4), la política permite que cada grupo, en tanto que el ciudadano se define como el que participa del gobernar y ser gobernado (Cf. *Pol.* V II 13 1284a12), pueda ocupar el poder de acuerdo a esa justicia parcial. Ahora bien, como esa es una forma de hacer justicia a ambos, impidiendo que sólo uno gobierne injustamente, no será la forma más alta y digna de ciudad, pues la ciudad “no nació para impedir injusticias recíprocas” (Cf. *Pol.* III 9 1280b12 11) que haría al caso si cada cual siguiese la convicción que le define.

⁵ Según Edmond, la *stásis* en *Política* será analizada desde el punto de vista de una lógica del poder, pues si el poder es considerado como un bien a repartir es entonces fuente de la sedición, objeto de litigios y diferendos, ya que éste no está perfectamente repartido en ningún régimen, incluso en la democracia mandan unos pocos. En este régimen la masa se contenta con dar su aprobación o desaprobación pasiva. Cf. *Edmond*, M-P., *op. cit.*, p. 100

⁶ Loraux, Nicole, *L'invention d'Athènes*, París, Payot, 1993, p. 195. Si el poder es el *affaire* fundamental de la política, la división es su correlato esencial y la oligarquía su principal máscara, pues incluso en una democracia unos pocos mandan y el resto se limita a la aprobación pasiva. En suma, siempre amenaza un vicio demócrata: igualar hasta el punto de romper toda heterogeneidad. O, uno oligarca: ser incapaces de crear relaciones de igualdad. En ambos casos una cosa resulta cierta: los oligarcas reinan.

Es precisamente éste poder el que se escapa de la distinción radical establecida entre el que manda y el que obedece (pues el ciudadano debe ser capaz de ambas a la vez¹) y, como si fuese poco, éste poder expulsa al filósofo de la ciudad pues repugna del caso concreto, de la contingencia, que está siempre volviendo sus ojos a las cosas necesarias, los principios. En otras palabras, el sabio no puede ponerse al frente de la ciudad como guía, como tampoco puede ponerse *frente a* la ciudad asumiendo la figura del que interroga su ser; éste no puede tomar la distancia acostumbrada que le permite concentrarse en los *arkhai*, pues la bondad de la ciudad como obra colectiva, desaparece si se detiene su movimiento, su propio devenir. Dicho en otros términos, esta obra en construcción constante no se puede paralizar, no puede emerger como la obra concluida de un solo hombre, sino que únicamente puede moverse gracias a la mezcla de los destinos de todos los ciudadanos que ocupan la ciudad, su asamblea, pero también sus calles, plazas y edificios, más allá de todo orden definitivo añorado.

Si volvemos al comienzo, por una parte, aquella arquitectura –si la hay- que pretende elaborar su obra como puro proyecto, no puede más que diseñar una casa o un conjunto de éstas: *asty*; no puede sino contemplar el frío de ese espacio vacío o vaciado de vida. Por otra parte, aquel filósofo, que no puede más que pensar el universal, el deber ser de la *cité*, de los hombres que han de reunirse en un lugar concreto, no podrá más que optar por renunciar a la experiencia de habitar la ciudad como uno de tantos y participar como hombre libre en los *affaires* en los que acontece esa obra peculiar que es toda ciudad, ese ámbito que depende de la mezcla y el conflicto de todos en un lugar concreto.

Aristóteles nos ha enseñado que la ciudad es un devenir que no se identifica con el poder que la organiza y localiza sino con la ética que la disloca, con la experiencia de “vivir juntos”, que no puede hurtarse al conflicto y al desacuerdo. Como resultado tenemos que en este ámbito de la ciudad se desvanecen los verdaderos principios del comienzo necesario. Si la jerarquía que rige la casa y la autonomía del señor no puede reflejarse en la política no puede anhelarse, sin perjuicio, el retorno del unidad aristocrática y refundar una Memoria monumental a la manera de Platón.

¹ Cf. *Política*, V II 13 1284a12

SEGUNDA PARTE

GEO – FILOSOFÍA DE LA PÓLIS: CIUDAD, CONFLICTO Y MEMORIA.

La segunda parte esta dividida en cinco capítulos: el estudio de la polis homérica y el nacimiento de la ciudad democrática; la ley y su vinculación con la guerra exterior (pólemos) y la guerra interior (stásis); la representación de la stásis; la refundación de la ciudad en la filosofía de Platón; y, por ultimo, la psicología política platónica.

Esta segunda parte esta consagrada expresamente al estudio de la invención de la ciudad en Grecia: particularmente nos interesa destacar el carácter “artificial” del orden del espacio habitado y del orden comunitario. En primer lugar examinamos la representación de la geografía ligada a la compresión mítica. Enseguida, destacamos la continuidad de esta representación con el orden de la ciudad aristocrática, donde se manifiesta un principio de locación semejante: el orden de la ciudad depende de la soberanía de los aristoi. Estos análisis servirán para comprender la dislocación que introduce la democracia: la ciudad emergerá desde entonces como derecho de todos los ciudadanos. Un punto central de esta parte lo constituye el nacimiento del nómos y su vinculación directa con la guerra exterior y con la guerra interior. Tras analizar la representación griega de la guerra civil, donde aparece con fuerza la idea de una hermandad ciudadana mancillada, nos concentramos en la construcción platónica de la ciudad, particularmente en su definición de la memoria ciudadana y en la convicción de la necesidad de fundar una “comunidad de las afecciones” contra el mal que enfrenta a la “gran familia” de ciudadanos,

•

“Entonces, si los griegos combaten contra los bárbaros y los bárbaros contra los griegos, diremos que por naturaleza son enemigos, y a esa hostilidad la llamaremos 'guerra', En cambio. cuando combaten griegos contra griegos, habrá que decir que por naturaleza son amigos y que Grecia en es te caso está enferma y con disensiones internas, y a esa hostilidad la denominaremos 'disputa intestina'" (*stásis*).

Platón, *La República*, V 469 c-d

« Lorsque, vers 500, Aristagoras de Milet gagna la Grèce pour trouver des alliés contre le Grand Roi, il portait avec lui, « à ce que disent les Lacédémoniens, une tablette de bronze où étaient gravés les contours de toute la terre, toute la mer et tous les fleuves » et c'est avec cette carte qu'il tenta de convaincre Cléomène de Sparte, lui montrant côte à côte les territoires de l'Empire de l'Ionie à Suse, ses habitants et ses richesses, comme si tout était à la disposition d'un conquérant audacieux. Trois jours plus tard, Cléomène lui posa cette question: «Combien y a-t-il de jours de marche de la mer d'Ionie à la demeure du Roi? li Aristagoras dut alors avouer qu'il fallait trois mois pour faire la route. Cléomène alors, sans lui permettre d'achever ce qu'il était disposé à dire sur le chemin à parcourir: «Étranger de Milet, sors de Sparte avant le coucher du soleil; tu ne dis rien qui puisse sonner bien à l'oreille des Spartiates, si tu veux les emmener à trois mois de marche de la mer ». Quelques semaines plus tard, Aristagoras se présenta auprès des Athéniens. Il s'agissait, dans la cité délivrée des tyrans, de convaincre non plus un seul homme, mais, comme le fait remarquer Hérodote, « trente mille », ce qui est d'ailleurs à ses yeux plus facile. Devant le peuple assemblé, Aristagoras «fit les mêmes discours qu'à Sparte sur les richesses de l'Asie et la guerre contre les Perses», c'est-à-dire, selon toute vraisemblance, qu'il utilisa là aussi la carte qu'il portait avec lui. Athènes décida alors l'envoi de vingt vaisseaux ».

Pierre Lévêque, Pierre Vidal Naquet, *Clisthène L'athénien*

1 Polis: geografía arquitectura y política

1.1 Geografía: La Grecia de Homero

En su libro titulado *La géographie ça sert à faire la guerre* del año 1976 Yves Lacoste emplazaba a considerar con mayor atención el vínculo histórico entre la geografía y el poder político y militar. Su tesis pretendía mostrar que el conocimiento geográfico se había convertido desde sus inicios en una especie de *arkhé* desde el cual se proyectaban unos fines particulares:

La geografía existe desde existen unos aparatos de estado, desde que Herodoto (por citar un ejemplo del mundo “occidental”), en el año 446 a. c., ya no cuenta una historia (o unas historias) sino que procede a una auténtica investigación (este es el título exacto de su obra) en función de los objetivos del “imperialismo” ateniense¹.

Si a esto agregamos que la geografía es desde el comienzo un asunto presente en la comprensión mítica del mundo comprendemos que los fines sociales –con sus objetivos específicos– están presente a lo largo de la historia de la representación de la tierra y sus límites. Tales cuestiones nos conducen a discutir en primer lugar acerca del vínculo de la representación del mundo con la configuración de la dinámica social en Grecia. Nuestra tesis al respecto es que la idea de un orden territorial y geográfico, su propia presencia en el imaginario social, ha sido fundamental para el crecimiento y desarrollo de la organización comunitaria sedentaria. No es, en todo caso, lo más esencial que la geografía coja desde sus primeros pasos en Grecia una vocación guerrera, sino que la representación de un orden del territorio, lo mismo que la representación de los límites del mundo, haya estado siempre implicada en la definición y en la valoración de lo humano como ámbito de *lógos*, *nómos*, *dike*, y, al mismo tiempo, en la definición y en la preocupación por un peligro latente allende las fronteras y los sagrados muros.

La dinámica social en Grecia se hallaba ligada a la comprensión mítica del mundo². Según nos cuenta Homero, la tierra yace en el centro de todo rodeada por el río Océano, el dios que abraza la tierra –como se ve en el escudo de Aquiles– señalando los confines de la tierra fértil³, definiendo los lugares reservados para los hombres. Los pastores y sus bestias conocen los caminos que van hasta la cerca que divide los dos mundos⁴. Más allá de esos confines, sin gobierno y sin *thémis*, se hallan los Cíclopes, criaturas que no conocen la ley, ni la comunidad, que no siembran lo que cosechan, que

¹ Lacoste, Yves, *La geografía: un arma para la guerra*, op. cit., p. 10

² La imagen cósmica del mundo mítico, probablemente continuadora de creencias que provenían de oriente, en el siglo V a.c. proyectará unos límites ante los cuales la política, la filosofía y la cosmología intentarán transformar. Será importante conocerles para notar cómo cada vez se hace más explícito el carácter extensivo de la comunidad, vale decir, de qué manera progresivamente su organización y sus costumbres retratan los usos del territorio.

³Cf. *Ilíada*, XIX, 200-244

⁴ En el escudo de Aquiles las dos ciudades que comparten en escena, la ciudad de la paz, de los matrimonios y los trabajos y la ciudad de la guerra y la destrucción, son rodeadas por Océano (Cf. *Ilíada* XVIII, 478-606).

habitan las cumbres de elevadas montañas en profundas cuevas, donde cada uno es legislador de sus hijos y esposas, que viven sin preocuparse ni se escucharse los unos a los otros.¹ ¿Cuál será la importancia de estas criaturas en el relato de Homero? Pareciera que estos seres monstruosos reflejan en escorzo la humanidad del hombre², pues las carencias fundamentales de estos seres fuertes y temibles señalan la fortuna y la superioridad de estas débiles criaturas que trabajan la tierra, viven en comunidad, poseen instituciones y se gobiernan con leyes comunes, que han creado el *ágora* y conocen la bondad de escucharse los unos a los otros. Al contrario, la imagen de los cíclopes representa todo aquello lo que los hombres constructores de ciudades han debido superar para vivir con justicia y cordialidad³. Existe una correspondencia entre el territorio que limita Océano y el influjo de la ley pues el territorio que ocupan los hombres no es otro que el espacio donde aquella debiese regir. Lo habitable, el sitio donde la vida puede crecer y prosperar, se señala como su territorio. O bien, los límites territoriales son ellos mismos los límites representados por una organización social. Los hombres que habitan la tierra lo hacen amparados en las leyes que hacen cumplir sus reyes inspirados por la divinidad. En ese sentido, los territorios humanos se extienden como espacios de soberanía que son finalmente protegidos por el poder de los *basileís* herederos de Zeus⁴. La geografía, a la sazón, se reparte entre la tierra humana y no-humana. El mundo ha sido dividido en tierra habitable y tierra inhóspita, según corresponda o no a un territorio protegido por un poder divino que permite que la ley *domine*. Más allá de las fronteras de la tierra habitable –que es también el lugar donde desaparece el propio límite: frontera y orden- se halla el dominio de lo no-humano, pues en la falta de límites sólo pueden vivir bestias o monstruosas criaturas⁵. En los relatos homéricos son constantes esas referencias a los territorios humanos y no-humanos⁶, vale decir, a aquellos territorios en los que es posible morar en comunidad, pues *impera* un orden que trasciende el de la familia, y aquellos en los que es imposible residir justamente por la falta de límite y de orden común⁷. Sin embargo, es difícil ver

¹ Cf. *Odisea*, IX, 106

² Aristóteles utiliza la imagen de los Cíclopes para referirse a la ciudad que no legisla sobre la educación y las ocupaciones de los ciudadanos y donde los hombre sólo se preocupan de sus asuntos privados, de gobernar su mujer y sus hijos (Cf. *Ética Nicomáquea*, X 1180 a 28).

³ Y, sin embargo, haber construido una comunidad regida por leyes y haber dominado la tierra mediante el trabajo no les asegura definitivamente a los hombres el triunfo de la *areté*, pues existe siempre la amenaza de la *hybris* que se opone a las leyes y costumbres que han sabido erigirse por obra conjunta de dioses y hombres.

⁴ Cf. Benveniste, Emile, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes* II, *op. cit.*, p. 28

⁵ Con excepción del centauro que educa a Aquiles, Quirón, estos seres encarnan desde Homero la figura de lo despiadado y anómico. Quirón era pacífico y de gusto refinado y excelente maestro del joven Aquiles (Cf. *Iliada*, XI, 829)

⁶ También en Hesíodo *Peirata gaies* o límites de la tierra marcados por Océano (en *Teogonía*, 335), lugar de la felicidad (Cf. *Odisea* IV 563); límites físicos que separa el mundo de los hombres y de los cíclopes (Cf. *Odisea* IX 284). Más detalles, véase Domingo Plácido, *op. cit.*, p. 24; Los cíclopes desconocen la vida comunitaria. Aunque la vida social que narra Homero está lejos de poseer una estructura compleja como la que estará presente en la pólis 'política', expresa igualmente el valor de la vida comunitaria (Cf. Scheid-Tisienier Évelyne, *L'homme grec aux origines de la cité (900-700 ac)*, *op. cit.*, p. 66)

⁷ Existen los cultos donde se honra a "Hermes ladrón", en estos está permitido el saqueo. Existe sobre todo el acto violento del rito sacrificial, la 'matanza de la res', el derramamiento de sangre y el desmembramiento, la destrucción en el fuego;

la razón de la habitabilidad de esos territorios dispuestos para los hábitos humanos: ¿son habitables porque ya existe un orden (una ley) o hay un orden gracias a que ellos mismos son habitables? A esta ambigüedad se adjunta otra cuestión ulterior: ¿cómo interpretar la cercanía entre el morar y la ley?¹ Parece necesario² que exista una ley que no sólo rija sobre el culto familiar, o sobre los intercambios o los conflictos entre los hombres de distinta sangre, sino que, además, de forma al territorio, lo convierta en "territorio humano". Una tierra habitable es una tierra donde lo humano siembra las leyes divinas para poder cosechar la paz en la comunidad. Por ello quien ha de ser castigado por un daño a la comunidad es condenado a errar por tierras *inhóspitas*, hecho que lo convierte no sólo en vagabundo sino en un ser infrahumano, en la medida en que ya no le está permitido vivir bajo su techo familiar, en el culto a los dioses, entre los hermanos, a resguardo con el fuego de Hestia³. La patria de los héroes está donde yace su familia y su morada de bellos muros.

1.1.1 Hestia y Hermes

Los límites de Océano generan un territorio heterogéneo, incomprensible sin la multitud de pasajes e intercambios. Allí se revela precisamente importante la concepción del centro a partir del cual todo se ordena y se vincula: Hestia. Como destaca Vernant:

La idea de centro era fundamental por considerarse como conector de distintas esferas. Ónfalos y Hestía sin duda designan en Grecia los dos tipos de centro que presiden las formas de relación y contacto de espacios diversos: Dos términos designan el centro en el pensamiento religioso de los griegos. Uno es el de *ónfalos* que significa ombligo, el otro es el de *Hestía*, el hogar...el hogar establecido en el centro del espacio doméstico, es, en Grecia, un hogar fijo, introducido en el suelo, constituye, como el *ónfalos* de la casa, el ombligo que enraíza la vivienda humana en las profundidades de la casa. Pero es al mismo tiempo, en cierta medida, un punto de contacto entre el cielo y la superficie del suelo donde viven los mortales⁴.

existe la 'locura', que aparece bien como destino fatal, bien como manifestación del 'dios loco' (Cf. *Ibid.*, Burkert, Walter, *op. cit.*, p. 331).

¹ Vernant señala una tesis que es para nosotros fundamental, la que aproxima la ley al espacio habitado: "...la relación entre lo religioso y lo político es también una relación entre la ley y la experiencia del espacio; lo religioso determina el *ethos* del espacio habitado lo mismo que la ley determina los límites de las acciones: una acción es legal cuando se mueve en un perímetro determinado y definido. Ley es límite, lo mismo que la religión establece la sincronía y circulación entre distintos espacios. Cf. Vernant, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, *op. cit.*, p. 162

² Los límites humanos quedan siempre definidos por un poder protector; pero esos límites son dinámicos de manera que la definición de un interior siempre pasa por un intercambio con la marginalidad exterior. A menudo los excluidos pasan a un interior por medio de una red de clientela que organiza un *basileús*. Para Domingo Plácido, la exclusión y la inclusión se ligaban estrechamente: "el mundo marginal de los pastores reúne las condiciones para convertirse en escenario de la civilización, de la edad de oro, donde se salvan los excluidos. Cf. Plácido, Domingo, *op. cit.*, p. 23).

³ Por el asesinato los culpables partían al exilio, como había partido Patroclo, entre otros héroes. El exilio evita la cadena de venganza, cf. Homero, *Iliada*, XXIII, 84-87. Considerándose como la pérdida del demos el que la sufre Cf. Finley, *L'invention de la politique*, *op. cit.*, p. 94

⁴ Vernant, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, *op. cit.*, pp. 195-196

La diosa *Hestia*, que designa tanto a la casa como a la divinidad del hogar¹, se representa como un círculo que enraíza el *oîkos*², es su propia esencia que lo fija en el tiempo y que permite los intercambios entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. La circularidad de *Hestia* funciona como el límite que, cerrando el hogar y formando el culto a los divinidades familiares, la abre a la perfección del cosmos:

Para el grupo doméstico el centro que patrocina Hestia representa este punto del suelo que permite estabilizar la superficie terrestre, delimitarla fijarla allí; pero también representa, y como una pieza, el lugar de paso por excelencia, la vía a través de la cual se efectúa la circulación entre los niveles cósmicos, separados y aislados. Para los miembros de la *oîkos*, el hogar, centro de la casa, señala también la ruta de los intercambios con los dioses de abajo y los dioses de lo alto el eje que hace, de un extremo a otro, comunicarse todas las partes del universo³.

Gracias a ello, sin embargo, ese mismo círculo compone los elementos que permiten que la familia pierda su carácter cerrado, ganando una apertura que es absolutamente esencial a la dinámica social y que se representa perfectamente por la articulación de la imagen del adentro y el afuera: *Hestia* y *Hermes*: "Ni padres ni esposos, ni amantes, ni vasallos, se podría decir de Hermes y de Hestia que son 'vecinos'. Tienen en efecto, tanto uno como otro, relación con la superficie terrestre, con el hábitat de una humanidad sedentaria" ⁴. El dios *Hermes*, a diferencia de *Hestia*, ha sido propuesto como el dios que está en movimiento, sin raíz ninguna, pero que está siempre próximo a los hombres para posibilitar los contactos y las uniones entre elementos extraños⁵. Ese límite entre interior y exterior, este umbral es quien, en definitiva, comunica mundos distintos: está presente en las puertas (*Hermes pulaios, thuraios, strophaios*) en los cruces (*Hermes trikhéphalos, tetrakhéfalos*), en las tumbas (*Hermes, cthonios, Núkhios*), en todo tipo de lugares de encuentro, como ágora (*Hermes agoraios*), estadio (*Hermes agonios*)⁶. En suma, se puede pensar que Hermes vuelve relativo la primacía del centro del *oîkos* al mostrar su interconexión con otros centros: *Hermes* constituye así el camino entre centros (*Hermes odós*), la línea entre puntos. Sin embargo, aun cuando Hermes aparezca como el intercambiador o el productor de nuevas situaciones –y en ese sentido pueda revelarse como un "donante" de tiempo⁷– y *Hestia* como la fijeza o la clausura del tiempo memorial, hemos de retener

¹ La identificación de Hestia con la casa permite notar la correspondencia o la indiferencia del hogar como lugar "real" y del hogar como lugar simbólico o sagrado consagrado al culto.

² "...pero Hestia no constituye solamente el centro del espacio doméstico. Fijado al suelo, el hogar circular es como el ombligo que enraíza la morada en la tierra. Es símbolo de permanencia". *Ibid.*, p. 137

³ Cf. *Ibid.*, p. 181

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 136

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 138

⁶ Cf. Vernant, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op. cit., p. 138

⁷ Donante de tiempo porque abre el hogar más allá del tiempo del culto memorial y, en ese sentido, es también productor de nuevas situaciones y nuevos encuentros.

que al momento de ser representados siempre se les sitúa en compañía¹, como si en verdad enraizar y unir fuese un gesto inseparable. Aparece así esta idea de umbral entre exterior e interior que forma parte del discurso homérico, no así el uso político que se conoce desde la invención de *Hestia koiné*, centro que viene a mostrar el lugar fundamental del umbral entre espacios para la *pólis* democrática². No obstante, esto no sucederá hasta al momento en que se produzca un acoplamiento entre el relato religioso, el discurso político y la creación filosófica, como sucederá con el nacimiento de la *pólis* democrática, donde la arquitectura y la política (re)producen la perfección del cosmos en el territorio de la *pólis*.

1.1.2 La fundación: el cuchillo de Apolo

En al época de la colonización para hablar de un fundador de ciudades se nombra al constructor de casas, como este ilustre *Basileus*, Nausitoo, padre del Alcínoo³. El “*oikista*” –el constructor de casas– es él mismo *arkhekhete*, fundador. Desde entonces, la *pólis*, de la mano del fundador, aparecerá como un nuevo *arkhé* ocupando el lugar del *oîkos*: el *arkhé* de la nueva ciudad es la propia pluralidad que se manifiesta en la sagrada repartición original del territorio⁴. El fundador enciende la llama del Hogar común (*Hestia koiné*), delimita un terreno para vivir, *asty*, divide las zonas y las separa: vivienda, publico, sagrado; y se comparte entre los colonizadores el territorio para el cultivo, *khôra*⁵. Esta división sagrada se convierte en la primera ley de la ciudad en la que sin embargo continúa viva la imagen del *oîkos*: la ciudad comienza con la palabra del *oikista* que divide la ciudad como también había sido dividida la casa: desde el centro siguiendo por los espacios de mayor importancia⁶.

La fundación funciona siguiendo un modelo similar al del sacrificio: en éste se coge la ofrenda, se hunde el cuchillo, se riega la sangre y se reparte el sagrado alimento entre los comensales. En la fundación el *oikistes* divide la tierra *virgen*: lo indeterminado se determina, tierra se convierte en territorio. Así como la carne deviene alimento tras su cocción la tierra deviene territorio gracias a la acción del fundador.

¹ Vernant, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op. cit., p. 136

² Esta relevancia política de la unión de *Hestia* y *Hermes*, no obstante, no debe hacer olvidar el hecho de que con antelación a su uso político particular, estas ideas están presentes en la cosmología griega, definiendo su cualidad específica, al oponerse a las ideas de otras. El mundo griego está identificado por el paso de lo aritmético (conocido en las culturas mesopotámicas) a lo geométrico como forma de representación del cosmos.

³ Cf. Detienne, Marcel, *Apolo con el cuchillo en la mano*, Madrid, Akal, 2001, p. 118.

⁴ La fundación es sagrada tanto por contar con el beneplácito de Apolo como por el encendido del nuevo fuego que acoge a los *homoios* con la llama de *Hestia*, viva desde la ciudad que vio partir para siempre a un grupo de sus ciudadanos: es forzoso que el fundador antes de dirigirse al lugar propuesto por el oráculo, tome parte del fuego de *Hestia*.

⁵ Cf. *Odisea*, VI, 4-10

⁶ Cf. Detienne, Marcel, op. cit., p. 120

Siguiendo los pasos del sacrificio la fundación de ciudades procede de la siguiente manera: el cuchillo es reemplazado por la operación de cálculo del geómetra concentrado en dividir la ciudad de acuerdo a la armonía cósmica, acto seguido, el *géonomo* la reparte echándola a la suerte¹. Sólo entonces la tierra que es pura disposición –como la víctima del sacrificio– se colma con la obra del fundador que ordena el territorio según la perfección del cosmos².

Los gestos del fundador proponen un modelo político: el fundador toma posesión de la tierra, la convierte en territorio e inmediatamente la divide repartiéndolo entre quienes han seguido su camino hasta el nuevo territorio de la futura ciudad. El territorio ya es propiedad de todos los ciudadanos en partes iguales. Y se puede decir que incluso antes de llegar a su destino, los futuros ciudadanos pueden considerarse propietarios de esos lotes iguales, que constituyen los *dasmos*. Al igual como funcionará la asamblea, la repartición del lote, *khlero*, es inseparable de la fundación de una ciudad³.

La fundación de la ciudad inaugura el derecho: el orden del territorio es la primera ley, por ello el significado del territorio para los griegos es fundamental, no sólo para las *póleis* democráticas que se afianzan como unidades territoriales en comunicación y asociación, sino también para el mundo antiguo que concebía la medida del cosmos en la perfecta unión de cielo y tierra⁴.

Según ésta perspectiva, el territorio es una unidad compleja formada por dos componentes básicos que a la vez están subdivididos y jerarquizados desde la fundación: un centro urbano (*asty*) compuesto de un suburbio (*proasteia*) y de puertos (*limen*), y el campo (*khôra*)⁵ que puede comprender la tierra para el cultivo, los lugares de pastoreo, las minas; un último elemento importante, las murallas que generalmente marcan los límites entre la ciudad y el campo⁶, límites que no separan absolutamente, dado los intercambios políticos, económicos y religiosos que se suscitan entre ambos⁷.

La fundación de ciudades sigue de cierta manera las labores de la agricultura pues, como dirá Detienne siguiendo el *Vocabulaire* de Casevitz, la agricultura y la fundación⁸ en principio revelan una

¹ Cf. *Ibid.*, p. 122

² Como señala Detienne, "Megara Hyblea, una de las primeras colonias, fundada alrededor del 730. En su planta el espacio público está bien diferenciado de los reservados para habitación y comercio. Con sus lotes repartidos, es ciudad modelo históricamente habitada". Cf. *Ibid.*, p. 120

³ Cf. *Ibid.*, p. 122

⁴ Igualmente se conoce de la existencia de ciudades arcaicas no fundadas. Cf. Gernet Louis, *Droit et institutions en Grèce antique*, Flammarion, 2000, Paris, p. 266

⁵ A fines del siglo VIII las preocupaciones relativas a proteger la *khôra* pasan a primer plano, lo mismo que proteger los territorios conquistados en la península itálica y Sicilia entre 730 al 710. Cf. Scheid-Tissinier, Évelyne, *op. cit.*, p. 60

⁶ Cf. Lonis, Raoul, *op. cit.*, pp. 93 y ss.

⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 97-98

⁸ Para comprender como funciona, como opera ese orden, nos concentraremos nuevamente en la literatura de Homero. Lo primero que encontramos es la relación de tierra y territorio, vale decir, la organización que hacen los hombres del suelo al asentarse y fundar ciudades. El acto de fundación vincula tierra y territorio y están a la base de la conversión de un grupo nómada en pueblo sedentario. Es fundamental destacar que el verbo *Ktízien* significa en griego a la vez roturar, fundar y cultivar. Hacer crecer, hacer comenzar, inaugurar y santificar. Todo un vocabulario que se refiere a la fundación de nuevas

proximidad esencial¹. La ciudad continúa con el modelo de la roturación de los campos, por ello una ciudad bien fundada sólo será aquella que esté bien preparada para el cultivo. No sólo porque brinda alimento y asegura el sostén, la continuidad de los habitantes, sino porque el cultivo domestica, y ordenando sacraliza². Una tierra se rotura, un terreno se prepara, se ordena, se dispone o se ofrece a los hombres. Una tierra salvaje, un terreno "inculto", se dispone para el asentamiento; para convertirle en hábitat, se le imprime un orden, una regularidad, así el paisaje cambia cuando los campos se cultivan y aparece visible la mano del hombre. Por ello Detienne afirma que no hay ruptura entre el urbanismo de la ciudad y la arquitectura de los campos, sino que sólo se disponen en distintos tiempos³.

El pie que se posa sobre un terreno vacío o sin división en señal de toma de posesión, da comienzo a un nuevo culto. El altar abre el lugar para un asentamiento humano porque el dios humaniza la tierra, la civiliza, la dispone para el hombre que la trabaja. En el nuevo territorio, desde lo salvaje y sin ley se transita a la protección de un dios que avala y vigila desde su altar el nuevo orden. Es por eso que con la religión y la construcción del altar podía coincidir también la construcción de la ciudad misma: "...tras los pasos de Apolo los hombres diseñan ciudades"⁴.

En el acto de fundación⁵, la palabra que interviene es tan activa como la disposición de los materiales para la construcción. El fundador es una especie de héroe que adquiere un poder sobrenatural por poseer esa palabra que conmueve el mundo, que construye mundos, que como un golpe azota el espacio e inaugura un nuevo tiempo. En la fundación estamos en presencia de la violencia de la palabra fundadora que se autoimpone: mediante *ktízein*, se comprende que un hombre encarna la razón de la fundación como un nuevo déspota⁶, esta vez de un hombre que se pone a la cabeza de una comunidad fundando una nueva familia y que luego, tras su muerte, se convertirá inaugurando el nuevo culto familiar.

ciudades en occidente y en las orillas del mar muerto. Fundar es roturar y a la vez dar comienzo (*ktízein* y *arkhé*); hacer comenzar, comparable a la acción demiúrgica de los artistas que hacen nacer sus imágenes. Pero el orden de los fundadores es un orden fecundo: fundar es dar vida, producir, "la fundación es efectiva". En ese sentido sólo el orden del territorio (toma de tierra como diría Schmitt) puede dar comienzo al tiempo de las magistraturas. El orden inaugura los ciclos; permita que el tiempo vaya y vuelva, la maduración, la muerte.

¹ Cf. Casevitz, Michel, *Le vocabulaire de la colonisation de la grece ancienne, en grec ancien : étude lexicologique : les familles de [ktizō] et de [oikeō-oikizō]*, París, Klincksieck, 1985, pp. 21-30

² Cf. Detienne, Marcel, *op. cit.*, p. 29

³ Cf. *Ibid.*, p28

⁴ Versos de Calímaco citados por Detienne en *Apolo con el cuchillo en la mano*, p. 111; *Ibid.*, 38. En la traducción española de Gredos los versos de Calímaco son los siguientes: "siguiendo a Febo planearon los hombres sus ciudades, pues Febo se complace siempre en la fundación de ciudades, y el propio Febo construye los cimientos". Cf. Calímaco, "Himno a Apolo", vv. 55-60, en, *Himnos, Epigramas y Fragmentos*, Gredos, Madrid, 1980

⁵ Como explicará Detienne: "...doble es la virtud de los altares inaugurales: por una parte abre el camino para la creación de nuevos asentamientos humanos, por otra parte descubre un dispositivo de gestos y de procesos esenciales para el acto de fundación en el propio campo de lo político". Cf. Detienne, Marcel, *Apolo con el cuchillo en la mano, op. cit.*, p. 111

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 22

¿Qué hay de la diferencia que se emplaza entre la aldea de los agricultores y la fundación de ciudades? Este modelo de la fundación parece servir para conocer la situación de las colonias pero no nos permite conocer su situación respecto de las antiguas formas comunitarias provenientes desde la "época oscura", las pequeñas aldeas que se ven anexadas a otros territorios de manera violenta mediante el *sinecismo*.

El *sinecismo* se define como el agrupamiento de varias tribus bajo un poder central que da forma a una nueva *pólis*. Si la fundación de ciudades está al comienzo de la historia griega y en la empresa colonialista, este otro fenómeno no cesa de tener lugar cuando dos tres pequeñas comunidades son reagrupadas en una sola. Esta organización proviene de la reunión de distintos *gens* o familias en una fratría y de varias fratrías en un *phylé*. Este orden es fundamental para distinguir la *pólis* del *oîkos*: el *oîkos* se cerraba alrededor de un rito de pertenencia donde sólo era posible el vínculo de familias vecinas que formaban la aldea, la *pólis*, pese a cerrarse también en el culto del héroe fundador, en cambio, es el símbolo de la unión más allá de la estructura consanguínea en función de la proximidad con el fundador que proyecta la *pólis* como un artificio, una obra humana auspiciada por los dioses" ¹.

Podemos establecer entonces una diferencia entre la tierra que ocupa el *oîkos* y el territorio que organiza la *pólis*: dos *oîkos* se unen conservando cada cual el mismo margen del suelo *láríco*, la *pólis* abre un territorio gracias al cual el *gens*, fratrías y *phylé* se unen en un sólo interior. Estrictamente la *phylé* expresa una relación con la tierra, como desde antiguo lo hacía la familia, pero esta tierra no es ya una tierra ancestral o "natural" sino organización de un territorio, creación de unos márgenes artificiales, como los que Teseo habría creado para Atenas². En esta diferencia se jugará la supuesta superioridad de la organización de la *pólis* sobre el *oîkos*: convertir los lazos naturales en elementos secundarios. No obstante, la sangre familiar continuará jugando un rol fundamental a la hora de definir la pertenencia a la *pólis* y, más precisamente, definirá su propia clausura, pues son los descendientes directos de los fundadores quienes quedan al mando de la nueva organización, quienes controlan la religión y la justicia, quienes se ponen a la cabeza de esta nueva familia.

Al origen de este artificio se encuentra la violencia y la confusión del guerrero y el ciudadano. En una campaña militar a través de un asalto diversas familias y tribus son dismanteladas y agrupadas en una sola. Allí, el asalto sufrido no es simplemente un golpe sobre quienes están a la cabeza de una

¹ Como explica Detienne: "la ciudad se presenta con la regularidad simétrica de un edificio creado con distintas piezas: diríamos de una obra artificial del hombre sobre un terreno virgen y con la ayuda de materiales dispuestos a su gusto". *Ibid.*, p. 30

² Cf. Francotte, Henri, *La pólis grecque*, Anastasica, Roma, 1964, p. 6

organización pre-existente, sino que es una renovación estructural que implica fundamentalmente la destrucción programada de la antigua asociación/oposición entre cultos locales.

El desmantelamiento de los poderes locales y su mezcla en una unidad mayor marca en el tiempo el nacimiento de la *pólis*. Y es este gesto de dismantelar y reunir el que recibe el nombre de *sinecismo*¹ que se consagra en las fiestas de la ciudad, *sinoikia*, la fiesta que recuerda el nacimiento de un nuevo culto².

1.2 Arquitectura de la ciudad

Las ciudades griegas se construyeron en zonas altas³ de la manera siguiente: una ciudad en altura, la Acrópolis, era seguida de una ciudad baja y de un *ágora*⁴, la plaza. Con el tiempo se dejaron las pendientes para construir templos y edificios públicos dejando la Acrópolis aislada para ocupar las funciones relacionadas con el culto religioso⁵. Desde el nacimiento de la democracia las *póleis* ofrecen una planificación que las diferencia de las ciudades arcaicas donde toda su extensión estaba ocupada por edificios públicos o lugares de culto. Por este hecho, la *pólis* no será meramente una ciudad definida por la proyección de una planta, un trazado urbano, un plan regulador de las construcciones o una legislación referida a la posesión de los territorios, sino por la proyección de un área extensa completamente vacía que permitirá el encuentro de los ciudadanos: ese espacio era el orgullo del griego, lo mismo si hablamos del ateniense o del hombre de Mileto⁶. Cada *pólis* será reconocida por una planificación donde se predeterminan los lugares de encuentro ciudadano, los edificios públicos, los símbolos de poder colectivo, y el sector destinado a albergar los hogares. En las ciudades antiguas el *ágora* se localizaba en el encuentro de los ejes principales, caso de Atenas y Corinto. En el caso de

¹ *Sinecismo*: varias comunidades menores se unían en una mayor, en una nueva *pólis*. Las comunidades anteriores continuaban el culto aun cuando cesaban de existir como entidades políticas. Rodas fue formada, por ejemplo, el 408 gracias a la fusión de tres pequeñas localidades Lindos, Ialiso y Cameiros. Argos absorbió a su vez Tyrins y Micena después de las guerras Persas. Utilizado por tiranos, esta era una rápida forma de crecimiento y fortalecimiento de una *pólis* emergente. Los arcadios fundan Megalópolis luego de la derrota de los lacedemonios como fin de mantenerse seguros. Se abandonan varios poblados para formar conjuntamente la "gran ciudad". Junto al *sinecismo* o *sinecismo* se hallan las *cleruchias*. Éstas eran asentamientos o colonias griegas que se establecían en lugares estratégicos para asegurar el acceso a los territorios productores de cereales (en el Bósforo y en los dardanelos). Los habitantes de estos reductos seguían manteniendo la ciudadanía ateniense, vale decir, no conformaban una nueva comunidad política (Cf. Knauss, Bernard, *op. cit.*, p. 92-100).

² Cf. Francotte, Henri, *op. cit.*, p. 7

³ Uno de los motivos reconocidos de la construcción en altura fue el de evitar ser blanco fácil de invasiones enemigas. Según Charles Delfante, se supone que esta estrategia se puso en marcha ya desde que unos invasores destruyeran la civilización micénica Cf. Delfante, Charles, *Gran Historia de la ciudad. De Mesopotamia a Estados Unidos*, Madrid, Abada, 2006, p. 53

⁴ En el siglo V, sin embargo, un detalle no menor es que se pasa de una Acrópolis fortificada a todo un amurallado urbano, hecho que es más común en todo caso en las *póleis* del Asia menor y en las colonias que en las *pólis* de Grecia, en razón del medio más hostil. Cf. Lonis, Raoul, *La cité dans le monde grec*, Armand Colin, Paris, 2004, p. 97

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 93

⁶ "Uno de los elementos más importantes del urbanismo griego es una consecuencia de la constitución de la *pólis*, centro de la vida política que precisa por fuerza de lugares de reunión: el *ágora*, 'lugar de uso público en el que el hombre se encuentra a sí mismo y tiene acceso a nuevos principios', cumplirá esa función". Cf. *Ibid.*, p. 57-59

las colonias y las ciudades jonias, los ejes se ordenan a la plaza pública. En muchos lugares la asamblea se reúne en el *ágora*, en Atenas la asamblea ocupa la *Phnyx*¹.

Y, sin embargo, hasta el siglo VI no son realmente mayores las preocupaciones “urbanas” de las ciudades griegas, hasta que la arquitectura ingresa como parte central de la discusión política tras la invención de la democracia. Desde ese momento los asuntos relativos a la construcción o gestión de los espacios pasa a ser controlada por comisiones elegidas por los ciudadanos². La ciudad – y no sólo el hecho urbano- queda unida al ejercicio metódico de ordenamiento y planificación del territorio donde se establece la conjunción entre comunidad y unidad espacial. Por ejemplo, el *ágora*, juega el papel de “mediador” entre edificios e instituciones cívicas diferentes: *Bouleuterion* (sitio de la *boulé*); *Metroon* (edificio de archivos); *Tholos* (edificio circular donde los pritanos comen juntos; sitio del tribunal popular); Pritaneo (sitio de la Pritanía, Magistratura prevista según un calendario que preveía el tiempo en que cada tribu debía ocupar el hogar común. La Pritanía también acogía los visitantes extranjeros por un día. En esa misma línea hospitalaria servía de lugar donde se alimentaban algunos beneficiados que se encontraban en escasez de recursos).

El *ágora* sirve de pivote a los edificios institucionales sea en términos urbanos o políticos: en términos urbanos los edificios se disponen rodeando la plaza; en términos políticos, la plaza es reconocida como lugar de la discusión de las cosas comunes³. Así, pues, pareciera que la democracia, al crear mediante leyes e instituciones una constitución donde se reconoce la libertad de todos los hombres libres, deberá crear un espacio indispensable a la práctica de la libertad. Dicho espacio será completamente diferente del espacio interior de la casa, del espacio religioso del templo, del palacio y, también, en términos generales, de la realización de cualquier ciudad hasta entonces existente, principalmente en Asia⁴. Ese espacio colectivo reluce en el *ágora*, que servirá en la mayoría de las ciudades como lugar de encuentro y de celebración de las fiestas de los dioses de la ciudad y de las asambleas populares⁵. Con lo cual, si la *pólis* se define –idealmente- como la comunidad gobernada por sus ciudadanos, su símbolo y su punto de apoyo no puede ser otro que el *ágora*. Allí se dan citas los intercambios que construyen el lugar común, las voces que articulan las palabras, los cuerpos que

¹ Cf. *Ibid.*, p. 96

² Como propone Delfante: “los grandes proyectos son aprobados por asamblea popular, que somete los proyectos y a sus arquitectos a la controversia política. Algunas ciudades poseen arquitectos/funcionarios vitalicios. Los proyectos de iniciativa estatal están sujetos a libros de cargas precisos. La arquitectura griega se ocupaba casi en exclusiva de obras de tipo comunitario y las edificaciones privadas de alto prestigio estuvieron de hecho prohibidas hasta la época clásica”. Cf. Delfante, Ch., *op. cit.*, p. 54

³ El *ágora* puede ser también un centro religioso: templo de *Demeter*, *Apolos Patroos*. Aunque de manera general es siempre el lugar de la religión “ciudadana”: es el lugar donde se ubica el altar de los doce dioses, las estatuas de héroes epónimos de las diez tribus; es el lugar de ceremonias y procesiones como las grandes dionisiacas, y hasta principios del siglo V es el sitio que atraviesa del cortejo de *Panateneas*. Lonis, R., *op. cit.*, p. 97

⁴ Vernant, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1973, p. 231

⁵ Delfante, Ch., *op. cit.*, p. 66

forman el todo. El *ágora* es el espacio que hace posible que esas voces y esos cuerpos difieran y concuerden, que se expongan en su singularidad como átomos de un mismo elemento. Gracias al *ágora* la *pólis* está en construcción perpetua mediante el ciudadano. Ningún otro ejemplo precedente de ciudad se asemeja a ella, ningún otro, muestra dicha construcción colectiva paralela entre comunidad y espacio habitado¹.

Desde las reformas democráticas se conocerá el vínculo entre la comunidad donde el poder está repartido entre los ciudadanos y el espacio de realización de ese vínculo, disponible para el uso de todos los ciudadanos. Previo al tiempo de las reformas de Solón el símbolo de la ciudad había sido el palacio, tal es la representación de la ciudad en la tragedia, donde se recuerdan los tiempos del pasado, en que los asuntos de la *pólis* parecen confundirse con las cuestiones familiares². En la ciudad "palacial" los nobles forman un grupo que se encuentra dirigido por un jefe³ que constituye su cabeza⁴. Con la invención del *ágora* como símbolo del poder repartido entre todos los ciudadanos, diferenciándola de la plaza del mercado, presenciamos la levantamiento de un espacio que no puede ser apropiado ni llenado del todo. A diferencia del palacio, el *ágora* no pertenece a ningún ciudadano en particular, está siempre disponible, siempre dispuesto para el uso de todos los hombres libres, por ello éste fue puesto como primer símbolo de la vida libre:

En ese espacio segregado, el hombre procedía a establecer una nueva situación o condición para su existir, que significaba dejar de vivir bajo el dominio de la naturaleza y pasar a vivir bajo el propio dominio del hombre: bajo leyes políticas⁵.

¹ "Si Hipódamos concibe el universo físico y el mundo humano como totalidades cuyos elementos constitutivos, al no ser enteramente homólogos, no se ordenan según relaciones de equivalencia, sino que se ajustan los unos a los otros según criterios de proporción, de suerte que producen por su misma divergencia una unidad 'de armonía', resulta que desde el siglo V el pensamiento político había elaborado un modelo jerárquico de la ciudad e intentaba justificarlo mediante consideraciones tomadas de la astronomía y las matemáticas. Las primeras tentativas de aplicar las nociones de número, proporción, de armonía a los esquemas de organización de la polis, podrían remontarse más allá de Arquitas –incluso si este les ha dado una forma más precisa – y pertenecer al pitagorismo antiguo". Cf. Vernant, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, op. cit., p. 234.

² En la tragedia existe un vínculo entre la familia y la ciudad simbolizado por el Palacio del rey, jefe de la ciudad. Mas precisamente veremos que los males del palacio son también los males de la ciudad. Véase, por ejemplo: "...y los dioses que dentro de la casa tenéis vuestra sede en la pieza interior que custodia los tesoros causantes de dicha, ¡escuchadme propicios! ¡Vamos, redimid la sangre, vertida antaño en los crímenes, mediante una nueva justicia! ¡Que ya no tenga nuevas crías en el palacio el viejo homicidio!". Cf. *Coéforas*, vv. 800-805

³ La política hasta la Grecia aristocrática se reduce principalmente a las asambleas de jefes guerreros. Si es importante destacar esto es porque no existe en Grecia históricamente el poder concentrado en un solo hombre. Siempre estuvo repartido entre muchos individuos. Más adelante con las primeras reformas políticas El archonte-rey compartirá el poder con otros *archontes*, provenientes como él mismo de los *eupátridas*. Tras salir de sus obligaciones cada uno conformará el concejo aristócrata del Areópago. Estos serán los herederos de los *basileís* homéricos (cf. Scheid-Tisienier Évelyne, op. cit., pp. 81-82.) *Alcinoos*, cuenta que se halla entre trece reyes; a fin del siglo VIII se produce el fin de la monarquía. Cf. Glotz, Gustave, *La cité grecque*, París, Albin Michel, 1953, p. 70

⁴ Cf. *Ética*, VIII 1160b30

⁵ Cruz, Prados, Alfredo, *Ethos y pólis*. Bases para una reconstrucción de la filosofía política, EUNSA, Navarra, 1999, p. 253

1.3 Conflicto y ciudad

La mayoría de las ciudades, sin embargo, son construidas y reconstruidas en distintas etapas en el tiempo más o menos fragmentado de su historia poblada por conflictos interiores o exteriores. Se trata, pues, de una construcción de acuerdo a las necesidades que suelen agruparse en cuatro puntos: en primer lugar, las ciudades se protegen o se vuelven a levantar por los embates de las constantes guerras; en segundo lugar, su crecimiento las empuja a la expansión territorial; en tercer lugar, sus condiciones geográficas desfavorables les hacen buscar mejores condiciones de suelo; en cuarto lugar cada grupo político interviene la ciudad según sus ideas políticas¹. Así pues, el tipo de ciudad que nace en Grecia próximo al tiempo de las guerras médicas resulta del encuentro de necesidades militares, ideas políticas y conocimientos científicos, donde si duda la expresión de Hipódamo es ejemplar:

La formule hippodamienne du plan en damier apparaît en tant qu'expression mature d'une recherche théorique du rationalisme ionien enquête progressive de la meilleure structure politique de la cité et de la meilleure expression spatiale correspondante. Loin de proposer des recettes d'embellissement des villes, l'école milésienne a filtré toutes les expériences antérieures en matière de structuration géométrique et fonctionnelle de l'espace urbain. Dans ce contexte, rien d'étonnant dans le fourmillement d'utopies politiques généré par le courant du rationalisme ionien, rien d'étonnant dans l'émergence d'une nouvelle manière d'espacement urbain, appliquée pour la première fois sur le site de l'ancien Milet, détruit par les Perses, afin de fonder la nouvelle ville. Le projet constitutionnel d'Hippodamos ne fait que s'inscrire dans cette abondante production de théories politiques en même temps que sa formule urbaine se trouve emboîtée sous une théorie politique dont elle constitue seulement l'expression pratique.²

Para ese encuentro de "principios racionales" la situación de inestable tranquilidad de las ciudades no es nada despreciable. La guerra en Grecia no es una cuestión incidental, menos aún un fenómeno del cual pudiese prescindirse a la hora de proyectar una ciudad o concebir una política. La *pólis*, muy por el contrario, no deja de estar en guerra, sean conflictos interiores entre los distintos grupos que la habitan, sean conflictos con otras *poleis*, con las que se lucha para el control de la región, o con otros pueblos de los que se obtienen esclavos y otros variados botines. La guerra es, pues, continua³. Este conflicto interminable forma parte esencial de la *pólis* y no puede estar ausente en su análisis. Si la *pólis* no puede sino exhibir una tensión constante, se verá en qué sentido ésta expresa un acento en la planificación y construcción de la *pólis*: mientras en su representación la ciudad aparece como el lugar del encuentro y el orden ciudadano, la historia social y política, al contrario, la expone bajo un estado perpetuo de conflicto, primero, al interior de la *pólis*, después, entre

¹ Cf. Delfante, Charles, *Gran historia de la ciudad. De Mesopotamia a Estados Unidos*, Madrid, Abada, 2003, pp. 55-58

² Cursaru, Gabriela, "Hippodamos de Milet: évolution ou révolution des structures spatiales urbaines?" en, *Studia Humaniora Tartuensia*, 4.B.3, 1-8 [disponible on-line en <http://www.ut.ee/klassik/sht>]

³ Cf. Finley, M., *L'invention de la politique*, op. cit., p. 157

póleis vecinas y luego contra otros pueblos¹. Las *poleis* no son un espacio de vida ideal en el que las relaciones sociales fluyen sin roce, sino puntos de una geografía sinuosa que descubren en la guerra – interna y externa- los cimientos de la comunidad². Pero, si ello es cierto, ¿cómo se produce y se extiende aquella imagen aludida? Mediante la identificación de la ciudad con el orden que representa el espacio y la política: medida de los hombres libres y sus opiniones, medida libremente aceptada para construcción colectiva de la comunidad.

Y, sin embargo, el fenómeno parece ser otro: no tanto el de la correspondencia entre el orden urbano y la política cuanto el dominio de la función simbólica del número³, ese nuevo *arkhé* que dota a la ciudad de una unidad indestructible. En correspondencia con éste, una secreta esperanza parece funcionar, a saber: que el orden geométrico de la ciudad borre el conflicto interior que la *Dike* se imponga a la *hybris*, que Apolo haga rendir ante sus armas a Dionisos⁴. Tal es el arma que pretende deshacer en la ciudad la confusión reconquistar la unidad. En suma, con la mutua identificación de espacio y política se pone el número abstracto en lugar del conflicto, se presupone que su armonía a la confusión y al ruido que gobierna el ágora y la asamblea. La representación geométrica de un espacio común y la realización parcial del orden en una constitución ciudadana permite no tanto ocultar sino administrar la división y la confusión de la ciudad. La acción conjunta de la ley sobre los individuos y el orden sobre el territorio⁵ haría posible no sólo la circulación a través de espacios diferenciados, sino el intercambio de opiniones y cargos que mostraría que toda división es relativa, nunca definitiva⁶.

Para comprender, sin embargo, el lugar del conflicto en la *pólis* ensayaremos investigar la relación de *asty* (arquitectura) y *pólis* (política y policía). No se trata sencillamente de proceder a constatar la contradicción existente entre el nivel de la representación –donde se reúnen el discurso de la hermandad de la *pólis* y la planificación de la ciudad- con la división flagrante en la ciudad real. Al contrario, intentaremos señalar los medios en que la representación encarna en los individuos y en el territorio los instrumentos de su ley.

¹ Cf. *Ibid.*, p. 152

² En palabras de Vernant: "... Para los griegos la de la época clásica, la guerra es natural. Organizados en pequeñas ciudades igualmente celosas de su independencia e igualmente deseosas de afirmar su supremacía, ven en la guerra la expresión normal de la rivalidad que preside las relaciones entre los estados, inscribiéndose la paz, o más bien las treguas, como tiempos muertos en la siempre renovada trama de conflictos". Cf. Vernant Jean-Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Madrid, Siglo XXI, 1982, p. 22

³ Cf. Zarone, Giuseppe, *op. cit.*, pp. 42-43

⁴ Cf. *Ídem*.

⁵ Semejantes a las dos caras del nomos para Carl Schmitt: el ordenamiento (ley) es inseparable del asentamiento (tomar lugar en el espacio). Schmitt, Carl, *Nomos de la Tierra, en el derecho de gentes del Jus publicum europaeum (Fragmento)*, Buenos Aires, FCE, 2001, p. 463

⁶ El orden –Policía- se expresa como anhelo de la perfecta circulación mediante la acción conjunta de arquitectura y del *lógos* unificador.

La arquitectura en su relación con la *pólis* muestra dos elementos de sumo interés. En primer lugar, de la planificación de la *pólis* se obtiene la imagen del equilibrio entre los distintos espacios que la conforman (colectivo, económico, sagrado, privado). En segundo lugar, la misma planificación contribuye, a partir del emplazamiento de ese orden, a la formación de los futuros ciudadanos que deberán ser capaces de circular y desplazarse entre estos espacios diferenciados; dispuestos a convivir con otros iguales. Con evidencia el discurso de la *pólis* no es “mero” discurso político –ni ideología– pues la disposición espacial funciona como un instrumento que crea identidades esencialmente ligadas a su organización.

1.4 Unificar la ciudad. Arquitectura de la unidad

1.4.1 Solón Arquitecto

Gracias a las reformas de Solón la *pólis* deviene paralelamente espacio mental y espacio físico que acoge a los hombres libres sin excepción. La *pólis* democrática inaugura un nuevo hogar común que deja de ser privativo de las familias aristocráticas, un espacio de reunión y de solidaridad donde el símbolo de unidad (*pólis*) y el lugar (*asty*) convergen. En adelante la ciudad es mucho más que la comunidad en guerra contra el enemigo exterior¹. No obstante, otro conflicto adquiere importancia, la *stásis* o guerra interior. Gracias a la extensión de la ciudadanía –y la condonación de deudas– a los hombres libres de variados orígenes, la *pólis* se transforma no sólo cualitativa sino cuantitativamente. A la vez que el número de ciudadanos crece las huestes militares serán incrementadas. Tal era una preocupación importante para Solón: en primer lugar, fortalecer la unidad interior de la ciudad; los hombres separados naturalmente se han vuelto compañeros en la guerra e “iguales” en la asamblea². En segundo lugar, fortalecer la seguridad exterior, ya que se mejoraba la capacidad de defensa y ataque³. No obstante, los problemas para la *pólis* no se acaban allí, tal vez recién comienzan: la unidad no se consagra entre ricos y pobres –constituidos por una multiplicidad anónima aglutinada en el

¹ Cf. Rodríguez Adrados, Francisco, *op. cit.*, p. 77

² Es justamente esta “igualdad” de los “no-iguales” lo que están en el centro de las perturbaciones que trae la democracia: los *aristoi* reclaman su distinción frente a la homogeneidad voraz que quiere instaurar la democracia pues los nuevos ciudadanos son para el poeta los que traen e instalan la desconfianza en medio de la amistad, valor aristócrata por antonomasia. La advertencia que introduce Teognis, por ejemplo, es no mezclarse, no buscar su amistad, ni siquiera por interés, pues desconocen la honestidad: “...a ninguno de estos ciudadanos hagas de corazón tu amigo, oh Polipiades, por causa de necesidad ninguna; por el contrario procura parecer con tus palabras amigo de todos, pero no te unas con ninguno en ninguna empresa importante, porque entonces conocerás la manera de ser de los miserables, cómo no tienen palabra en su comportamiento sino que gustan de los fraudes, los engaños y las trampas igual que hombres irremediabilmente perdidos Cf. Teognis, *Elegías*, *op. cit.*, vv. 60 y ss.

³ Para algunos este cambio es destacable en tanto cambio de imaginario, es decir, creación del esquema imaginario de una comunidad de hombres co-responsables y co-solidarios, y no simple conjunto de individuales. Cf. Castoriadis, Cornelius, *op. cit.*, p. 87

término *okhlos*-, ni entre antiguos y nuevos ciudadanos como comerciantes y extranjeros¹. Con la emergencia de la democracia la división de la *pólis* se instala de derecho.

La abolición de las deudas y la restitución de la ciudadanía a quienes la habían perdido a causa de éstas, como la consiguiente integración de todos los hombres libres en el culto público de la ciudad firma en esos instantes un importante precedente: la *pólis* rompe con su dependencia al vínculo familiar de los *eupátridas* llegando a ser el lugar de “todos” los hombres libres. Con las reformas que introduce en Atenas el arconte Solón presenciamos el tránsito nunca acabado del *laós* (apolítico) al *dêmos* (político). Emerge la idea “política” de una nueva familia compuesta por una multiplicidad que participa del nuevo culto, el culto público, así como de las nuevas leyes y las nuevas Magistraturas². Esta renovación, no compete sólo a Atenas, algunos especialistas³ no dudarán en mencionar que

¹ Como recuerda Domínguez Monedero: “Solón –igualmente- vinculaba la participación política a una circunstancia contingente como podía ser la disponibilidad de mayores o menores ingresos económicos, frente a la situación previa en la que el nacimiento y la sangre eran los criterios únicos para el disfrute y el ejercicio de los derechos políticos”. Cf. Domínguez Monedero, Adolfo, *Solón de Atenas*, Barcelona, Crítica, 2001, p. 58

² En lo que se refiere a las magistraturas resumimos lo que explica Domínguez Monedero al respecto: el Arcontado se identificaba con el basileús (rey convertido en magistratura; cargo que provenía de los años oscuros). Era sobre todo el líder religioso de la *pólis* pues presidía las ceremonias del culto. El Polemarco era el Jefe del ejército. El Arconte epónimo era el que daba el nombre al año. Era el arconte más importante, tenía poderes judiciales y jurisdiccionales, con pleno poder ejecutivo. (cargo por el que se llegó a luchar fuertemente, pues los nueve que se elegían por año pasaban al Areópago). El Tesmotetas, de un número de seis, cumplía funciones judiciales al fijar el derecho. El Areópago se definía como el órgano de “supervisión y defensa de las leyes, vigilancia de todo lo que ocurriese en la *pólis*”. Poseía funciones judiciales referidas casi exclusivamente a homicidio. Antes de Solón casi se hallaba representado solamente por *eupátridas*, a partir de ahora el haber sido arconte permitía el ingreso, con lo que se abre el Areópago a ciudadanos no necesariamente nobles. Dentro de sus ambiguas funciones, debía evitar las conspiraciones y cualquier tipo de ilegalidad. Vigilar el comportamiento de los ciudadanos y el de los magistrados, en definitiva, la observancia de la ley recién impuesta por Solón. La *Boulé* de los 400 y la asamblea popular (*ekklesia*) eran los órganos principales; decisivo fue la asamblea en la que podía participar todos los ciudadanos (con la reforma de las clases censitarias de Solón sabemos que está se amplió a gran número de la población hasta ese momento sin derechos políticos). En ella, según parece, se aprobaba o denegaba sin discusión. La *boulé* de los 400 se componía de 100 integrantes de cada tribu griega. Encauzaba la agenda de discusiones de la *ekklesia* de modo que se evitará las luchas entre magistraturas. En definitiva, se abre la asamblea al pueblo entero pero se limita con la *boulé* que regula su funcionamiento. Los Tribunales de justicia (*dikasteria*) era un grupo selecto que funciona como el eje que articula la *ekklesia* y la *boulé*. Con Solón se abren al demos, pero es difícil determinar el acceso a esta. En la medida en que fue creada como un puente entre la *ekklesia* popular y la *boulé* que reunía los hombres de las cuatro clases del ática, se cree que debía ser más de una participación mixta, puesto que también se sabe que su función se dirigía fundamentalmente a la apelación a las sentencias de los tribunales. Aristóteles afirma que los *thetes* no estaban privados de participar en ellos, pero el hecho de que esta actividad no halla sido remunerada hasta Pericles lo pone en duda. Se puede decir que formalmente puede participar cualquier ciudadano, pero en la práctica los más favorecidos son quienes participan activamente en estos mecanismos de control. Los tribunales de justicia, tribunales populares, *Dikateria* o *Heliea*, como se les conoció, fueron uno de los baluartes de la democracia ateniense pues establecía un claro equilibrio que otorgaba poder a los *zeugitas*, la clase con más fuerza tanto en la economía como en guerra (Cf. Domínguez, Monedero, Adolfo, *Solón de Atenas*, Barcelona Crítica, 2001, p. 76)

³ Las ciudades de Jonia por su antigüedad lideraba la producción intelectual de Grecia, tanto la ciencia el arte como la filosofía expresaban un cambio de actitud severo frente al mundo mítico tradicional. Véase el siguiente texto de Jaeger: “la dependencia en que se halla Solón en relación con la cultura jónica no deja lugar a dudas. Del mismo modo es preciso buscar en Jonia, el país del más intenso movimiento espiritual y crítico de Grecia, el origen de las nuevas ideas políticas” (Cf. Jaeger, Werner, *op. cit.*, p. 103).

Atenas es tal vez una de las últimas *póleis* en adherir a este movimiento de lucha por “la igualdad”, que en muchas ocasiones funciona como lucha contra las tradiciones¹.

Ese trabajo político y jurídico de Solón se conjugaba con una trabajo material, propiamente arquitectónico: se crean nuevos edificios y templos para dar forma al nuevo ámbito ciudadano, vale decir, al nuevo espacio que se imponía a la antigua identificación de *eupátridas* y *pólis* a partir de la figura del palacio, del hogar de los distinguidos jefes. Por aquellos tiempo –como explica Domínguez Monedero– “es cuando se puede ver el paso de edificios privados a manos públicas así como la construcción del nuevo espacio físico en el que tendrían lugar las reuniones de la asamblea”². Sólo entonces se realizan importantes transformaciones en la *acrópolis* Atenas: se lleva a cabo la construcción de un templo cuyo tejado se realiza a la manera jónica, cuestión que también puede interpretarse dentro del interés de Solón por manifestar una apertura de la ciudad al mundo heleno más destacado hasta ese momento.

La *pólis* adquiere con Solón la imagen tradicional que se impone hasta nuestros días: la de un espacio de igualdad, tanto por esta disposición del espacio colectivo, como por la transformación del ámbito legislativo donde las antiguas leyes no escritas dejan paso a una legislación que es obra de los propios ciudadanos. Su constitución –no sólo la escritura que venía haciéndose desde Dracón– le ha hecho merecedor de la distinción del político ateniense de mayor importancia³.

1.4.2 Clístenes topógrafo

« Les rapports humains commencent par une métrique, une organisation de l'espace qui soutient la cité. Un art d'instaurer des justes distances entre les hommes, non pas hiérarchiques, mais géométriques, et n'être ni trop près ni trop loin, pour éviter de donner ou recevoir des coups. Faire de la rencontre entre les hommes une sorte de rituel d'immanence, même s'il faut un peu de schizophrénie »⁴.

Con Clístenes el principio territorial se impone técnicamente sobre el principio gentilicio, de manera que por vez primera se puede concretar la idea de un “espacio cívico”⁵. Su trabajo otorgará un

¹ En otros lugares como Corinto ya se habían realizado avances del tipo solónico (remover las antiguas aristocracias) lo más importante es que, aún siendo oligárquico, con el nuevo sistema deja de ser la cuestión del nacimiento, de la pertenencia a una familia noble, lo fundamental para ocupar un lugar en la *pólis* (Cf. Domínguez Monedero, Adolfo, *op. cit.*, p. 79)

² Cf. *Ibid.*, p. 62.

³ De acuerdo a Jaeger: “Fue Solón una columna fundamental del edificio de su cultura y de su educación. Sus versos se imprimieron en el alma de la juventud y eran evocados por los oradores ante los tribunales de justicia y en las asambleas públicas, como expresión clásica del espíritu de la ciudadanía ática” Cf. Jaeger, Werner, *op. cit.*, p. 136

⁴ *PV* pp. 13-14

⁵ Cf. Lévêque Pierre; Vidal-Naquet Pierre, *Clisthène l'athénien*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 1964, p. 13

nuevo impulso a las ideas de Solón, tanto a aquellas que contribuyen a la igualdad de derechos ciudadanos, como a las relacionadas con el acondicionamiento estructural de la *pólis*¹. Arquitecturado está desde entonces el espacio y la comunidad desde el *arkhé* humano de la política que imita la perfección del cosmos. La formación y gestión de una comunidad compuesta por grupos heterogéneos, tal como pretendía Solón, la consigue Clístenes concibiendo una distribución conjunta de la estructura cívica y del espacio habitado, planteando una correspondencia entre el hábitat y los “hábitos políticos.” Como veremos, esto tendrá una importancia radical para los fines de esta investigación: la política y la ciudadanía, según queremos presentar, no puede pensarse meramente como un discurso relativo a la cuestión del gobierno de la *pólis*, a la igualdad entre gobernantes y gobernados y a la intercambiabilidad de ambas posiciones. Más a fondo, deberá pensarse como el discurso que crea una situación geográfica nueva, un discurso que se traduce en la creación de prácticas inéditas, un discurso que produce, por decirlo así, su propio territorio, un nuevo orden mental y territorial para la comunidad.

Si Solón distribuye la población en cuatro grupos respetando la conformación de tribus existentes, Clístenes aumenta el número de tribus de cuatro a diez. Crea nuevos *dêmos*² y aumenta por esta razón el número de ciudadanos que participan de la *pólis*. Paralelamente la *pólis* reconoce el plan de una nueva extensión: el aumento del número de ciudadanos imprime un nuevo aspecto al plan geográfico de la *pólis*, reestructura el espacio habitado mostrando la concepción plástica de la nueva idea de democracia concebida por Clístenes eminentemente desterritorializadora:

Clístenes agrupó los *dêmos* en *phylai* de una forma bastante peculiar. Dividió el Ática en tres grandes regiones, la ciudad de Atenas junto con el territorio que le era más próximo, la zona costera y el territorio interior. En cada una de las regiones agrupó los *dêmos* en diez *trittyes* según criterios geográficos y de vecindad, obteniendo así treinta grupos de *dêmos* a partir de los cuales reconstruyó diez *phylai*: tres *dêmos*, uno por región, constituye una *phylé*. Con esta reforma en principio administrativa, se consigue que cada *phylé* sea punto de encuentro entre las distintas regiones pues cada región está representada en cada *phylé* y, a la inversa, ninguna *phylé* puede representar intereses puramente localistas³.

Vemos que la obra de Clístenes no trabaja sólo a nivel de la transformación administrativa de Atenas –aspecto cuantitativo– sino también en su perfeccionamiento físico o territorial⁴ –su aspecto

¹ Se señala el lugar de Clístenes como cercano al pueblo en Heródoto, *Historia*, VI, 131; en Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 20, 4; 21,1; 22, 2

² Destaca Heródoto que Clístenes se ganó al pueblo proponiendo cambios en la constitución que no había variado desde Solón, en vistas a integrar más ciudadanos en la religión y en el gobierno: aumentó a diez el número de tribus poniéndole nombres de héroes locales más un héroe vecino, Ajax. (Cf. Heródoto, *Historia*, V, 67)

³ Cf. Mas Torres, S., *op. cit.*, pp. 83-84

⁴ “Sus *dêmos* son circunscripciones territoriales artificiales nacidos de preocupaciones e intereses políticos: zonas políticas que no se solapan directamente con el territorio sobre el que se asientan, pues como puntualiza *Constitución de los atenienses* no todos los *dêmos* correspondía ahora con los lugares. La zona marítima no incluía todas las costas del Ática, ya que la ciudad de Atenas la cortaba en dos partes desiguales y la misma ciudad de Atenas, además del territorio del Pireo, comprendía otras zonas costeras. Zonas naturales como la llanura central del Ática o la sierra del Parnés se

cualitativo¹. Podría decirse que Atenas se transforma en ciudad “política”, gracias a la introducción de los siguientes elementos: en primer lugar, su unidad territorial, que le permite actuar “como bloque coherente”, posicionándose como líder de toda Grecia². En segundo lugar, a partir de su constitución la clase proviene del *dêmos* al que se pertenece, no proviene de la sangre, ni de la riqueza, sino de la propia *techné politiké*. En tercer lugar, por su intervención se ha separado el calendario religioso del calendario político. Desde entonces la forma cíclica del calendario religioso se relacionará únicamente con el ámbito de lo privado ya que el político opta por una división solar en un calendario de diez meses³. De ahora en adelante el “tiempo técnico” de la política, así como el “espacio técnico” de la *pólis*, se encuentran en el nuevo escenario de la *isonomía* –igualdad ciudadana encarnada en el nueva distribución del espacio de la *pólis*- y la *isegoría* –igualdad de palabra de cualquier ciudadano.

Es posible hablar, entonces, de la invención de un espacio político que se hace independiente del espacio sagrado de la familia o la tribu, así como de un tiempo político que se diferencia del tiempo según el cual se ordenaban desde antiguo tanto los ciclos de siembra y cosecha, como los sacrificios y rogativas para bienestar de la ciudad. Ambas creaciones marcan una huella firme en estos primeros pasos de la *techné politiké* que relaciona espacio, tiempo y discurso con la formación política de la *pólis*. En otras palabras, desde ahora la política necesita de la *pólis*, pero de una nueva *pólis*, no sólo homogénea y cohesionada a nivel ciudadano, sino ordenada a nivel territorial. Tal es la doble arquitectura de la *pólis*. En lo sucesivo con la distribución territorial de Clístenes Atenas aparece en el centro del Ática, rodeada por dos círculos concéntricos, donde cada ciudadano se encuentra representado⁴. Con la pertenencia al *dêmos* como requisito de ciudadanía y con la apertura de la ciudadanía a las clases más bajas de la población, Clístenes consuma la proyección de la política sobre el territorio: Atenas se convierte en centro urbano-político donde cada ciudadano ocupa un lugar público y un lugar privado, puesto que cada uno participa de la asamblea, pero también cada uno ocupa un lugar en el territorio que refleja también su igualdad de derechos.

El ideal del proyecto de Clístenes es que la nueva distribución territorial favorezca la mezcla de las distintas clases que, al prescindir de los vínculos inmediatos de sangre y suelo familiar, no

dividieron entre dos de las nuevas regiones clistélicas, la primer se repartió entre la zona política del interior y la de la Ciudad, la segunda entre el Interior y la Costa” Cf. Mas Torres, Salvador, *op. cit.*, p. 84

¹ Pese a este hecho, se ha hablado también (como se hizo con Solón) del propio beneficio que habría obtenido para sí el propio Clístenes al extender la ciudadanía a extranjeros y esclavos liberados Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 21,3

² Cf. Rodríguez Adrados, Francisco, *op. cit.*, p. 110

³ Las fiestas religiosas que marcan el calendario lunar afectará sólo al ámbito privado, no al funcionamiento de las instituciones. Cf. Domingo, Plácido, *op. cit.*, p. 33

⁴ Los tres círculos se refieren a las tres zonas que forman cada *dêmo*, unidad política principal. Cada demo al estar compuesto por ciudadanos de las tres zonas aparece como un nuevo círculo que se cierra en torno a la virtud del número tres. De tal manera que los ciudadanos pasan a ser partes de una unidad política que se rige por la perfección matemática. Cf. Lévêque Pierre; Vidal-Naquet Pierre, *Clithène l'athénien*, Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 1964, p.16

comparten “naturalmente” ningún elemento común: cada nueva tribu, se compone de ciudadanos de las tres regiones, con ello cada tribu debería formar desde entonces la unidad “desuniendo” las antiguas alianzas familiares para componer un nuevo “grupo heterogéneo”. Se trata de anteponer a los valores gentilicios basados en la tierra familiar una “buena” mezcla de los territorios formados artificialmente. Cada tribu reuniría así las gentes de las tres zonas geográficas de manera que los intereses locales se desvanecerían en un mezcla que privilegia lo común¹. Abandonando el suelo local y haciéndose parte del territorio político es como Clístenes apunta a aplacar la división existente.

1.5 Isonomía

Según Jean Pierre Vernant existen en Grecia tres ejemplos característicos de un pensamiento inmanente acerca origen mundo que desplazan los cuadros religiosos que se imponían a partir de las antiguas interpretaciones cosmológicas. La primera, el pensamiento jónico con un “espíritu positivo”, exterior y extranjero a la religión, busca las causas físicas del origen del cosmos. La segunda, se desarrolla una interpretación del cosmos que no está amparada en la fuerza de un dios soberano, en su monarquía, en su *basileia*, sino en una ley inmanente al universo, el *nómos*, en un reparto igualitario que se impone a todos por igual y donde ninguno, por tanto, puede ejercer su *krátos*. La tercera, este pensamiento es eminentemente geométrico, ya sea el caso para la geografía, astronomía o cosmología, desplegando un cuadro espacial que no está definido sobre relaciones recíprocas simétricas y reversibles². Así pues, en este nuevo orden el cosmos y el orden humano hacen coincidir la ciencia, la política y la filosofía. Hasta ahora hemos visto que la *pólis* había logrado imponerse en el imaginario social como un espacio heterogéneo sostenido en leyes comunes, dependientes del diálogo ciudadano. A ello podemos agregar que las nuevas ciudades fundan su rectitud en el cosmos “positivamente” observado. Y si se trata de graficar la correspondencia entre el cosmos y el espacio de la *pólis* nada más ejemplar que el surgimiento de la idea de *isonomía* ya que reproducirá la igualdad geométrica paralelamente en el cielo y en la tierra. Ello implicaba, no obstante, como en el caso del heliocentrismo siglos más tarde, un enfrentamiento con los intereses de la aristocracia dominante. ¿De qué manera? La antigua cosmología el reparto del cosmos se fundada en la jerarquía divina: divinidades mayores y menores se distinguían precisamente por su “parte” en el reparto del cosmos. En el tránsito de una explicación mítica del cosmos a una explicación de orden matemático se escapa precisamente a esa jerarquía, imponiendo con ello un nuevo imaginario, una nueva comprensión del cosmos vinculada al orden de la *pólis*.

¹ Benítez, Benita, “La ciudadanía de la democracia ateniense” en, *Foro Interno*, N 5, Madrid, 2005, 37-58, p. 38

² Vernant, Jean Pierre, “Les origines de la pensée grecque” en, *Œuvres : Religions, Rationalités, Politiques*, Tome I, Paris, Seuil, 2007, p. 156; *Mythe et pensée chez le Grecs*, *Œuvres...*, op. cit., p. 607

Así pues, se anunciaba el carácter libertador del *nómos*, relacionándose estrechamente *nómos* y *dêmos*, *en adelante el krátos* no recae en ninguna autoridad sino en el propio *nómos* de la comunidad¹. Pero, en cualquier caso, resulta complejo determinar si el *dêmos* depende del *nómos* o el *nómos* depende de un grupo social cohesionado como el que se quiere encontrar en el *dêmos*. Lo que resulta, no obstante, evidente es que para su existencia el *dêmos* necesita del *nómos*, ley que es para todos la condición de la propia libertad y de la propia igualdad: el *nómos* introduce en la *pólis* la horizontalidad y la inmanencia de la ley que se desembaraza de la carga mítica y de la trascendencia de las *thesmoi*, las antiguas leyes de origen divino propiedad de los *basileîs*. Pero, como una doble condición, el *dêmos* no puede permanecer inactivo pues su propia acción vela por la salud del *nómos*: la ley vive de la acción de los ciudadanos. El *nómos* no sólo protege contra los abusos, no sólo funciona a través de la prohibición, sino primariamente como libertad de opinión, acción y participación en la *pólis*:

cumpliendo sus deberes, como participante en la asamblea, como juez, como *guerrero*, el ciudadano griego obedece al *nómos* y sigue a la vez la propia voluntad. La superioridad inalienable de acción y de individuo se unen así en una efectividad conjunta. Así como sólo el derecho posibilita la libertad, impidiendo su degeneración en arbitrariedad, así también sólo la libertad puede crear un derecho, no impuesto por la fuerza, sino que, como obligación interna ética, penetra todas las manifestaciones vitales y forma al hombre político².

Por ello, *nómos* no comprende solamente una reforma a las leyes existentes, transformación de uso jurídico, exclusiva de los encargados de impartir justicia. El *nómos* define una experiencia, la *isonomía*, experiencia que se juega en el hecho de compartir un espacio, experiencia inseparable del acontecimiento del reparto que establece la política y que sólo adquiere sentido por las prácticas que tienen lugar en la *pólis*.

La experiencia de la *isonomía* está íntimamente ligada al *lógos* que constituye lo *Xynon*, lo común. En otros términos, es gracias al *lógos* que existe esa razón o comunidad para todos los hombres libres, más allá del espacio de la casa. Por ello, si el *lógos* yace ligado a la libertad y, en consecuencia, al *nómos*, la comunidad es comunidad *para* el conflicto de pareceres que armoniza el *lógos*. En otras palabras, la relación *isonómica* entre ciudadanos se basa en la posibilidad efectiva del disenso, del *agón*, de la oposición de unos y otros, del enfrentamiento, y no del acuerdo abstracto.³.

¹ Vernant, Jean-Pierre, "Entre Mythe et politique", en *Œuvres II, op. cit.*, p. 1841

² Knauss, Bernard, *La polis individuo y estado en la Grecia antigua*, Aguilar, Madrid, 1979, p. 118

³ Para Heráclito la moderación y la prudencia (*phrónesis*) definen la naturaleza del ciudadano pues son la base del acuerdo, *homonoía*, que se juega en el diálogo. Esto nos lleva a constatar que la *isonomía* tiene una pareja fundamental, la isometría. El *nómos* no sólo define la igualdad nominal entre hombres libres (*isonomía*) sino que establece la igualdad de palabra, la posibilidad de réplica a cada argumento y cada discusión, base del conflicto de pareceres que define a la política. *Isonomía* e isometría expresan una puesta en orden, una distribución de elementos, una composición, un reparto que destina desde

Como señala Vernant, aún en tiempos de Solón, las ciudades en crisis todavía apelaban a un arbitro, personaje excepcional, un Tirano, para resolver las diferencias entre ciudadanos. El ideal de la *isonomía* por el contrario implica que "la ciudad" resuelve *ella misma* sus problemas conflictos y desacuerdos¹. El orden social, como ha devenido "humano" se presta a un conocimiento puramente racional, del mismo modo que el orden natural devenido *physis*. Esta cuestión se expresa en Solón en el concepto de *metron*, de justa medida que la decisión del *nomothète* debe imponer a las facciones rivales fijando un límite a su excesiva ambición². Desde ese momento el disenso se instala en el centro de la *pólis*, en el *meson*³, que es immanente a la ciudad. Idealmente este *Meson*, lugar del *nómos*, es el punto que posibilita el equilibrio entre los elementos –los hombres y su palabra- que equidistan de él; es el punto de espesura infinita que reúne a ciudadanos que por principio sea han vuelto semejantes e intercambiables⁴.

Déposer le pouvoir au centre veut dire que les décisions d'intérêt commun vont être prise au terme d'un débat public ou chacun pourra intervenir, que leur exécution sera mise en œuvre par l'ensemble des citoyens : à tour de rôle ils viendront au centre occuper puis céder la charge des divers magistratures, si bien que la loi, *nómos*, et la justice, *dikè*, se substitueront á la puissance du souverain. Pas d'autre roi que la loi commune : *nómos basileus*⁵.

Y, obstante, Pero, como intenta mostrar *La ciudad dividida*, enraizado en el *mesón*, lo político funciona como si hubiese superado de una vez por todas la heterogeneidad de pareceres. Para Nicole Loraux la idea del equilibrio atribuida al *mesón* ha evitado la lectura del conflicto, la interrogación acerca de lo que oculta la regularidad geométrica y la igualdad abstracta de los ciudadanos, mostrando una discutible superioridad en el discurso de lo antropológico por sobre lo histórico que muestra a sus anchas el dominio de la escisión⁶. En sus palabras:

el reparto isonómico se transformará entonces en una figura, una figura que la colectividad de ciudadanos desea darse a sí misma bajo el signo tranquilizador de lo intercambiable. Algo así como una utopía para recubrir lo que la ciudad no quiere ver y ni siquiera pensar, es decir, que en el núcleo de lo político, el conflicto existe en forma virtual (y a veces real) y que la división en dos, esa calamidad es la otra cara de la bella Ciudad-una⁷.

el centro una horizontalidad que se concreta intercambiabilidad de roles. Este reparto político altera el antiguo *arkhé* de los *aristoi* poniendo fin al influjo de lugares y roles de privilegio de la organización predemocrática.

¹ Vernant, Jean-Pierre, "Mythe et pensée chez le Grecs", *Œuvres I...*, op. cit., p. 456

² Cf. *Ibid.*, pp. 594-595

³ *Meson*, proveniente de *mésos*, tiene el sentido de estar en medio, pero también derivará en mediador *mesiteuoo*. Cf. Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étimologique de la langue Grecque. Histoire de mots*, p. 688

⁴ Loraux, Nicole, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, op. cit., p. 52

⁵ Vernant, Jean-Pierre, "La traversée des frontières", *Œuvres II*, op. cit., p. 2313

⁶ Cf. Loraux, Nicole, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, op. cit., p. 52

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 53

La comunidad política, que se constituye como tal gracias a que una heterogeneidad yace sostenida por el acuerdo contingente de las leyes e instituciones, vive gracias al desgarró que acecha. Para Loraux una cuestión es fundamental a este respecto: siempre habrá que anudar, atar, tejer nuevamente la paz civil. Para la historiadora sólo es posible la re-vinculación, siempre derivada, siempre contingente, pues la comunidad política es una cadena de fracturas y acuerdos momentáneos.

2 El nómos entre dos guerras: *pólemos* y *stásis*

2.1 Dios Jano o entidad monstruosa: guerrero y ciudadano

2.1.1 La guerra preludio de la política

La historia de la *pólis* se muestra agitada por convulsiones internas y externas. Democracia, oligarquía, guerra civil o tiranía, parecían sucederse como los puntos necesarios del flujo del calendario político. La existencia de un "ciclo de constituciones" muestra esa periodicidad del cambio, pero, al mismo tiempo, oculta los conflictos que generan las transformaciones y revoluciones. Como dirá Finley: "en lugar de encontrar allí la continuidad del proceso institucional de revisión y cambio, aparece en todo su esplendor la fragilidad de la 'constitución'"¹.

Así pues, en términos generales el conflicto se muestra como una figura esencial del mundo colectivo que debuta con la democracia. Finley, Loraux y Vernant no dudan en este hecho, como tampoco, en términos generales de la presencia y la importancia social de la guerra y el guerrero desde los primeros tiempos de la *pólis*: la guerra aparecerá en estrecha relación con la política y no será eliminada con intervenciones de Solón y Clístenes, sino que sólo se hará parte del "estado"²; la guerra se vuelve parte de la política, pero no hay que olvidar que su valor colectivo se arrastra desde mucho antes: con la reforma hoplita la guerra se convertirá en un importante elemento "democratización"³, sobre todo porque hombres pertenecientes a esferas sociales diversas han de volverse compañeros. Desde entonces, el mundo aristocrático, que presidía la guerra y el culto de la religión pública, las dos actividades que forman la ciudad, se abrirá, no sin contradicciones al resto de la población libre. Por ello, para estudiosos del mundo griego, como Finley, la invención de la política no haría más que continuar y extender el influjo del imaginario aristocrático de una asociación suprafamiliar de un círculo de "hermanos simbólicos", idealmente solidarios:

La aparición con la ciudad de un plano propiamente político que se superpone a los lazos de parentesco, a las solidaridades familiares y a las relaciones jerárquicas de dependencias, aparece así como la extensión al conjunto de la comunidad de un modo de relaciones igualitarias, simétricas y reversibles desarrollado en gran medida en los medios guerreros.⁴

¹ Cf. Finley, M., *L'invention de la politique*, op. cit., p. 151. Al cambiar de escala nos encontramos con un caso similar, pues entre *poleis* las guerras, invasiones, asaltos, campañas o *razzias*, todas formaban parte fundamental de la economía de la *pólis*.

² Desde Dracón la ciudadanía estará unida a la posibilidad de adquirir el armamento hoplita Cf. *Constitución de los atenienses*, 4,1

³ Cf. Benítez, B., op. cit., p. 54

⁴ Vernant Jean-Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Siglo XXI, 1982, p. 44

En los relatos de Homero, por ejemplo, la guerra y la asamblea se muestran muy próximas¹, pues a su manera cada una será el lugar de la gloria (*kydos*): en la guerra, el hombre ponía su vida frente a la de otro para establecer cuál de las dos tenía más valor; en la lucha entre dos oradores se decidía sobre el valor de cada uno cuando la asamblea se pronunciaba. En tiempos en que Homero escribe sus poemas, poco más de dos siglos anterior a Clístenes, la reforma hoplita donaba su forma a los encuentros en la asamblea, como resultado de sus buenos efectos en el campo de batalla². El valor de la igualdad y del trabajo colectivo sincronizado fueron conquistas del plano guerrero, vale decir, de la *pólis* en armas que anhela riqueza y expansión territorial³. La ciudad crea al guerrero, como un elemento que participa de una asociación fuera de la familia, y el guerrero a la ciudad, como excedente de la guerra. Por esto debemos investigar esa doble identidad, esa que habla de la ciudad con el guerrero, como si se tratase de poder ver reflejada la identidad de la ciudad en el organismo que monopoliza la fuerza. Y esa que habla del guerrero con la ciudad, como si sólo una voz surgiera de la *pólis* gracias a que es el guerrero el único que goza de ésta como señor.

Tras la conquista hoplita, el valor no recae en el individuo, sino en el trabajo que cada cual desempeña en beneficio del grupo, desde entonces la medida de las acciones en el campo de batalla es esencial manifestándose de manera contraria al arrojo heroico.

“Del mundo heroico al aristocrático de la *pólis* podemos ver el reflejo su transformación en el campo de batalla: el heroísmo, figura de la individualidad y del arrojo temerario es reemplazado por la formación grupal e isométrica, la falange, que permitía el trabajo común, como espejo del trabajo comunitario de la *pólis*, amparado en la *sophrosyne*, en la prudencia que ante todo vela por la seguridad del otro en el trabajo mancomunado, de esta manera el trabajo de la asamblea se plantea como el modelo que se reproduce en el campo de batalla y que mayor éxitos les dará a los griegos”⁴.

Desde el nacimiento de la formación en falange, el arrojo temerario aparece como amenaza latente a la seguridad de la línea hoplita y a la integridad de la propia *pólis*. No por otra razón la figura del temerario es puesta fuera de juego. En el grupo hoplita cada hombre es prácticamente escudo y arma de su compañero. El valor atribuido allí a la prudencia es fundamental, pues imponiéndose en el discurso se apodera del imaginario de la comunidad, como antes la gallardía lo hacía en el campo de

¹ Homero, *Iliada*, IX, 440-443

² La llamada reforma hoplita se produce a mediados siglo VII. Según se conoce cada soldado portaba entre armadura y escudo treinta kilogramos de peso: con su escudo protegía a su compañero de la izquierda, en bloque se hallaban protegidos y dispuestos a la batalla. (Cf. Lonis, Raoul, *op. cit.*, p. 17)

³ El “imperialismo” o la “dominación”, como prefiere Vidal-Naquet, más común tras las guerras médicas es una cuestión fundamental. Atenas reagrupa las islas del Egeo (excepto Mélos, Tera y Creta), y las ciudades costeras de Asia menor y las que bordean el bósforo y los Dardanelos. Tal dominación no es ningún secreto, pues la dominación de Atenas es ella misma política: “no buscan extender su territorio, salvo el de la frontera con Beocia, no busca explotar económicamente esos sujetos, busca dominarles, imponerles su marca, como impone su moneda”. Vidal-Naquet, Pierre, “Raison et deraison dans l’histoire en Thucydide”, *préface, La Guerre du Péloponnèse*, Gallimard, 2000, 3-29, p. 17

⁴ Vernant Jean-Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, *op. cit.*, p. 44

batalla. Entonces, más allá de la integración o pacificación del guerrero para su participación en el horizonte de lo público, la guerra y la política acaban por fundirse en un mismo horizonte hasta aparecer de forma indistinta. Guerrero y ciudadano están separados por la delgada línea que separa la paz y la guerra, límite que no es tan claro si se percibe la identificación de la asamblea y las huestes militares:

La homogeneidad entre el guerrero y el político es por los demás completa... el ejército es la asamblea popular en armas, la ciudad en campaña, como, a la inversa la ciudad es una comunidad de guerreros y los derechos políticos sólo pertenecen plenamente a aquellos que pueden costear su equipo de *hoplitas*¹.

La paz de la *pólis*, pues, es sólo un instante de tregua, en esos momentos de excepción los guerreros se convierten en los ciudadanos que se reúnen en la asamblea para decidir sobre la dirección de los asuntos públicos, entre ellos la propia guerra.

La función guerrera es reconocida como una labor política, de integración, de unificación y, sobre todo, como una forma educativa. Esto queda perfectamente claro en la absorción de la preparación guerrera en la educación espartana y, más aún, en la absorción de las cuestiones políticas por la forma guerrera². Desde este momento, la ciudad misma se prepara como antesala de la guerra donde es necesaria la absoluta entrega de los *ándres* a la ciudad³, cuestión que se traduce, en el caso de Esparta, en la temprana separación de los hijos aptos para la guerra y sus familias. En esta *pólis* la formación de los hijos no era asunto que competía a la familia, pues al futuro guerrero debían serle ajenos incluso los valores de la casa o, por lo menos, estar supeditados a los que le ligaban a la *pólis*⁴.

El paso de una milicia *amateur* a una profesional (apropiación de la guerra por el estado), en definitiva no es más que el resultado del posicionamiento de guerrero intramuros o, dicho de otra forma, el resultado del convencimiento de que sólo fortaleciendo la formación guerrera la *pólis* podría no sólo mantenerse en pie sino crecer prósperamente:

“En Esparta la aparición del *hoplita* y la transferencia de la función militar del *laós* al conjunto de los de los iguales se insertan en una reorganización del sistema social lacedemonio lo bastante completa y profunda para que pueda ser llamada la revolución del siglo VI. A través de la *agogé*, pieza maestra que utiliza con nuevos

¹ *Ibid.*, p. 31

² Esparta es una de las pocas *poleis* que presenta una estructura y composición distinta al resto de los pueblos griegos: indistinción de ciudadanos y guerreros, gobierno de reyes hereditarios, y capaz de mantenerse en pie materialmente gracias al trabajo de los hilotas (Cf. Finley, M., *L'invention de la politique*, *op. cit.*, p. 99).

³ Ahora bien, en una canción popular espartana se cantaba de la siguiente forma dejando oír todavía las resonancias del pasado heroico, sintetizado en el arroj: “adelante, hijos de los ciudadanos de Esparta, patria de hombres valerosos, con el brazo izquierdo llevad el escudo delante mientras movéis la lanza con osadía sin escatimar vuestras vidas: pues no es tradición de Esparta”. Cf. *Canciones guerreras*, Fr. 55 (PMG 856), “Poesía tradicional de Esparta”, en *Lírica popular, monodias o diálogos no himnicos*, en *Lírica Griega arcaica (Poemas Corales y monódicos, 70-300 a.C.)*, Madrid, Gredos, 1986

⁴ Vernant, Jean-Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, *op. cit.*, p. 38

fines los antiguos ritos de iniciación, toda la ciudad de Esparta se hace entonces organización militar, selección y entrenamiento de guerreros, espíritu de dicha de rivalidad a todos los niveles, al mismo tiempo que obediencia y disciplina”¹.

La estrategia de producir la unidad a partir de la disciplina, la obediencia y la rivalidad, principales formas del *agón* que tensa la relación entre los guerrero-ciudadanos, no pertenece únicamente al caso espartano donde la presencia del guerrero fue tal vez más fuerte que en las otras *póleis*, al contrario más profundamente señala un tipo de relación social en que el trabajo colectivo aparece como la principal forma de crecimiento de la ciudad.

2.1.2 Agón: el conflicto entre iguales

El *agón* también rige el conflicto entre *póleis*. Los grupos de guerreros que se enfrentan son rivales/semajantes que quieren definir de manera pública el reconocimiento del más fuerte. Un mismo metro medirá entonces la guerra y la política, el *agón*: asociación y rivalidad, amistad y enemistad. Bajo su dominio la guerra pareciera estar menos al servicio de la destrucción que del reconocimiento de la superioridad de uno de los rivales en una especie de teatro que separa los enemigos situándolos frente a frente, un tablero en el que las piezas se distribuyen según el propio acuerdo de los bandos enfrentados².

Para la existencia de la “buena guerra”, según Vernant, se requieren dos componentes mínimos, la igualdad y la rivalidad pues sólo habría enemistad y amistad asociación y rivalidad entre iguales³. La guerra, de acuerdo a este criterio, no sería concebida en vistas a la destrucción del enemigo sino como medio de regulación de la tensión que existe de hecho entre las distintas *poleis* que son *de suyo* rivales. Cada una tiene que luchar por demostrar mayor fortaleza y riqueza que la otra, de forma tal que la guerra aparece como un medio de mantener entre límites definidos o políticos la mutua rivalidad; idealmente, es también la forma de imponer los valores de un grupo a otro: “En la polémica que las divide, las ciudades se afirman solidarias de un sistema común que las coloca en posición de exacta simetría, como los litigantes ante el tribunal o las familias que llevan sus diferencias ante un arbitro”⁴.

Entre las distintas *poleis* existía una lucha constante por controlar la hegemonía económica y política de una región. Esta lucha les oponía tanto en la guerra como en la paz, y renunciar a acaparar

¹ *Ibid.*, p. 50

² La guerra es fundamental para la formación de guerreros-ciudadanos, pero ya en el esquema de Platón en *República* se percibe como un elemento que es necesario distinguir del marco político, dado que a cada parte de la ciudad le conviene una función determinada (aun cuando el propio Platón auspicio, más tarde, que el combate sirve para probar la propia vitalidad de los ciudad. Cf. *Timeo*, 19 b-c

³ “No hay rivalidad más que entre semejantes que reconocen los mismos valores, se miden por los mismos criterios y aceptan participar en el mismo juego” Vernant, Jean-Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, op. cit., p. 34

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 36

ese dominio hubiese sido equivalente a la negación de su propia autonomía¹. Hacer la guerra será expresión de soberanía y de buena salud y ambas condiciones se expresarán en términos de vigor, poder militar o, como mínimo, poder de distinguirse de su semejante. La simetría no es en ningún caso abstracta y por ello la discordia gobierna². Ares preside la guerra que vincula sangrientamente los ciudadanos como, junto a la Moira, el reparto, la disposición del lote de cada hombre³. Esto es decisivo para la interpretación del vínculo de *pólemos* y *pólis* porque se reconoce en el dios el poder de igualar en la guerra los destinos y las suertes de todos los hombres⁴ en una comunidad de la muerte que, sin embargo, puede ser gloriosa, ganando el guerrero una memoria imperecedera⁵. Ares posee el don de reunir porque es –como el logos del *agón*– lo común a todos⁶, como común es la guerra universal⁷. Sin embargo, la unidad que produce es una comunidad en la que se disuelve⁸ cada miembro⁹: en la guerra los hombres “se encuentran y se estrechan juntos para mezclarse en uno sólo”¹⁰ pues Ares los arrastra a los brazos de *Eris*, vínculo terrible¹¹ de una comunidad en donde la igualdad no puede ser sino polémica: *neikos homoios*¹².

¹ Cf. *Ibid.*, p. 37

² Y, sin embargo, pese a que esta la esté enmarcada en las leyes del *agón*, con frecuencia las *póleis* vencedoras no dudarán en someter incluso a la esclavitud a sus semejantes: el reconocimiento de una serie de códigos comunes entre *póleis* no impide confirmar que el cumplimiento de dicho marco tenga lugar sólo excepcionalmente. Es la situación que comienza a imponerse con la Atenas imperialista: “...al ser cada ciudad soberana, el *arché* que le confiere la victoria le da sobre el enemigo un poder casi absoluto de *kratein*, de tratarlo como propietario, de disponer de él a su antojo y esclavizarlo en caso de necesidad”. Cf. *Ídem*.

³ Cf. Loraux, Nicole, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, op. cit., p. 117

⁴ Cf. *Ibid.*, pp 109 y ss.

⁵ La bella muerte de morir por la Patria; usualmente se puede leer en Tucídides y Platón referencias a la muerte heroica. Una referencia elocuente también la encontramos en Simónides: “De los que en las Termópilas murieron gloriosa es la fortuna, bello el destino, un altar es su tumba, en vez de lamentos hay recuerdos, el duelo es un elogio: y este presente funerario, ni el moho, ni el tiempo, que lo consume todo, lo borrará”. Cf. Simónides, *Trenos*, (PMG 531) en, Rodríguez Adrados, Francisco, *Lirica griega arcaica : (poemas corales y monódicos, 700-300 a.C.)*, Gredos, Madrid, 1986. En estos versos puede verse la buena inversión que trae la bella muerte: el dolor se convierte en honor, el fin de la vida en comienzo, venciendo al tiempo, y la vida pasajera de los hombres, al dar su vida por la patria que vive en las acciones de cada uno que la defiende. No obstante, es necesario destacar que esta bella muerte sólo es mérito de la lucha contra el enemigo exterior. Nunca en la *stásis* habrá bella muerte. En ésta los varones pierden pues se arrojan contra sus hermanos irreflexivamente tomando la audacia por la valentía e incluso, en una ciudad azotada por la *stásis*, la valentía amenaza con no volver a crecer. Cf. Tucídides III 82, 4

⁶ Ver lo común entre *lógos* y Ares. Cf. Castoriadis, Cornelius, *Lo que hace a Grecia. I, De Homero a Heráclito : Seminarios 1982-1983*, op. cit., p. 283

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 278

⁸ “Adelante, armados hijos de Esparta, entrad en la danza de Ares”. Cf. “Canciones guerreras”, Fr. 56 (PMG 857) en Rodríguez Adrados Francisco, *Lirica popular*, op. cit., p. 95

⁹ En sus *Trenos*, dedicados a la fragilidad de la vida humana, Simónides habla de la comunidad de la muerte, el instante en el destino de todos, ricos y pobres se equilibra: “De los hombres pequeña es la fuerza, sin éxito son los propósitos y en una vida breve tienen trabajo tras trabajo; y la muerte, de la que no se puede huir, está suspendida sobre todos con igualdad: pues de ella igual parte les toca a los altos y a los bajos. Cf. Simónides, “Trenos”, Fr. 14 (PMG 520), en *Lirica griega Arcaica*, op. cit., p. 259

¹⁰ Cf. Loraux, Nicole, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, op. cit., p. 111

¹¹ Cf. *Ibid.*, p. 118

¹² El sacrificio funda la *pólis* pues ésta es el lugar donde lo excluido se integra de manera ritual. Pero de acuerdo a esto – como sostiene Loraux – al definir lo humano la antropología monta un cuadro de justificación del juego exclusión-inclusión, como si se tratara de humanizar el conflicto en una reiteración que conmemora la articulación de los iguales en la comunidad, pero también según una conmemoración que reitera la función “humana” o “racional” de la propia violencia. Si

El tenor de esa disputa que asocia y divide las distintas *póleis* se transforma con la guerra del Peloponeso: el equilibrio polémico en alguna medida se rompe. Atento a esta cuestión, Platón, propondrá un análisis que buscando reactivar el agón que debe regir el conflicto entre iguales se concentrará en distinguirlo de la guerra contra el enemigo absoluto. En la guerra del Peloponeso –dirá el filósofo– los griegos han entrado en guerra contra ellos mismos devastando la tierra. Y como la situación se hacía insostenible, finalmente habrán llegado a un tratado de paz, teniendo sabiamente en cuenta que los de la misma raza no deberían continuar la guerra más allá de un punto, para no romper el interés común siguiendo ciegamente el resentimiento particular¹. A ello se agregará: a diferencia del conflicto moderado que rige la lucha entre *pólis* hermanas, frente a los bárbaros la guerra se conducirá siempre hasta su destrucción². Tal distinción nos parece fundamental pues la *stásis* entre griegos se presente como una especie de guerra “modelo”, dado que, inclusive en ese instante de desencadenamiento de la “enfermedad” donde se oponen los miembros del mismo organismo (que en la salud trabajan conjuntamente), puede verse funcionando todavía una cierta virtud que conserva el verdadero principio de lo familiar –el *agón*. El siguiente pasaje de la historia de Atenas interpretado por Platón nos permite retratar esta cuestión donde se explica que el fundamento de la conservación de la unidad es la pertenencia a una misma raza:

“...si verdaderamente fuese el destino de los hombres oponerse en facciones rivales, nadie desearía que, en su propia ciudad, esta enfermedad tome una forma diferente; pues, tanto de lado de los del Pireo como los del lado de la ciudad, con que alegría y espíritu de familia se mezclaron en la pelea, contrariamente también a los que habría de esperarse en el resto de la Grecia, ¡con que moderación pusieron fin a la guerra contra los de Eleusis! Para todo esto no habría otra razón que la existencia real de un parentesco, no puesto en palabras sino en hechos, de una afección sólida y entre hombres de la misma raza”³.

Este pasaje es clave para comprender la tesis de Platón sobre la historia griega y la política, pues si en la *República* la noble mentira era un mal necesario, en este caso la interpretación de los

tomamos en cuenta entonces ese valor esencial de la violencia se puede decir que la ciudad nace de *Eris*, como lo humano mismo (Cf. Loraux, N, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, op. cit., p. 24-25). ¿Cuál es la relación de ambos? Lo humano es resultado de la imposición de límite al mundo de los hombres, asumiendo que el *pólemos* distingue entre estos semejantes (*homoios*) y no-semejantes. Lo humano es así la justificación de la violencia al otro en la guerra exterior y en el conflicto interior (*stásis*). *Pólemos* y *stásis* emergen como los límites de la *pólis* aun cuando el discurso de la ciudad “una” se imponga para supeditar la división y la violencia a una unidad y a un *lógos* superior: El *pólemos*, en adelante ineludible, ya que abre la posibilidad a la *stásis*. Y solo esta “armonía”, esta conexión entre *pólemos* y *stásis*, entre guerra externa y guerra interior, puede ser llamada *pólis*, forma que oriente jamás conocerá (Cf. Cacciari, Massimo, *Geo-filosofía de Europa*, Aldebarán, Madrid, 2000, p. 17). La ciudad en guerra –presa del conflicto y la división– y la ciudad modelo que promueve el discurso de la *isonomía* se arraigan, más que en el centro vacío, en el acto soberano de la institución de la violencia. Ambas ciudades –la ciudad sitiada y la ciudad modelo– muestran, en síntesis, la imposibilidad fáctica de que el centro de la *pólis* permanezca como tal. Dada la amenaza latente del conflicto por la unión esencial de *pólis* y *Eris* éste debe ser llenado por la fuerza del *krátos* que aparece como la instrumentalización de la violencia.

¹ En *República* explica que en la disputa intestina no se deberá causar la menor destrucción posible pues deberán tener en mente que no estarán combatiendo siempre. Cf. *República*, V 470e

² Cf. *República*, 242c-d

³ Cf. *República*, 243e-244a

acontecimientos de la *stásis* nace ya suponiendo esa noble mentira como fundamento de la superioridad ateniense en cuanto a virtud. Con mayor razón es importante ahora reparar en los supuestos límites del *agón*, la condición en la que se enmarca el conflicto entre iguales, pues su ruptura latente es el fantasma de la política, ya que ella misma depende de la conservación del *nómos* que establece la simetría de los ciudadanos y de los rivales en la asamblea y en la guerra.

Presente en la literatura arcaica el *agón* se muestra como el mecanismo que preside la asociación o la rivalidad. Por ello, más tarde, aun cuando la *pólis* democrática haya llevado a cabo la reunión de *láos* y *aristoi* en un territorio que encarna el *nómos*, pareciera evidente que el juego de asociación y rivalidad sigue siendo posible gracias a que el *agón* ocupa el centro de la *pólis*, regulando quienes forman y no forman parte de los *homoios*, como si desde entonces la guerra ocupara la ciudad como único método de homologar la vida de los hombres.

Tendremos que comprobar la siguiente hipótesis: La política hace posible que la dominación de los mejores se transforme en conflicto político pero a condición de que el *agón* siga siendo la medida de la igualdad, de la asociación y la rivalidad. La unidad de la *pólis*, *el vínculo de los ciudadanos*, sólo podrá darse como conflicto entre los que se descubren hermanos gracias al *nómos*. Dibujado así el panorama, guerrero y político se aproximarán hasta la confusión.

2.2 El más terrible de los males: *stásis*, lucha intestina

En Grecia el *agón* reina en distintos ámbitos como la guerra, la política, el deporte, donde se establecen relaciones de igualdad¹. Para la moral agonal una acción, argumento, empresa, gobierno, etc., es buena porque triunfa, vale decir, porque supera a su adversario. Al contrario, *visiblemente* es malo es quien pierde. Cuando esta moral agonal se refiere a una situación de conflicto con un enemigo exterior sirve a la unidad de la ciudad pues, sabiéndose vencedora, confirma la bondad de su empresa así como el favor de los dioses. Pero, cuando hace referencia al interior de una ciudad equivale a celebrar la escisión, que es por principio inadmisibles en el ámbito político donde todos participan como iguales en la gestión de los *affaires* de la *pólis*, pero que en la práctica es preferible antes que aceptar que la ciudad está en las manos de un grupo ². Entonces, la guerra y la muerte de Ares encuentra una función política cuando la ciudad ha sabido poner la lucha funesta fuera de las murallas, cuando reina la medida interior incluso en la discordia. La guerra abandona su función política cuando la ciudad ve

¹ Vernant, Jean Pierre, "Les origines de la pensée grecque", *Œuvres I, op. cit.*, p. 186

² Como explica Loraux: "*Demokratia* significa que la ciudad sufrió una división en dos partes y que una de estas triunfó sobre la otra. Pero todo es preferible antes que reconocer que en la ciudad el poder está en manos de un grupo, aun cuando éste sea muy mayoritario a nivel numérico". Cf. Loraux, Nicole, *La ciudad dividida, el olvido en la memoria de Atenas*, op. cit., p. 68

crecer el enfrentamiento entre los ciudadanos, compañeros (*hetairoi*) o hermanos (*adelphoi*), cuando a la discordia sigue la guerra y la cadena infinita de venganzas¹.

Esto es lo que hay que destacar: el conflicto ocupa un lugar evidente en la asamblea, hay una relación estrecha entre *ágora* y conflicto, la división que allí acontece es esencial a la horizontalidad a la diferencia de posiciones, pero se pretende que su valor sea secundario o derivado, en suma, accidental, pues a la base debe reinar la unidad que conforma el pueblo en armas. Pero, ¿cómo pasamos del conflicto a la guerra civil, a las dos facciones enfrentadas, a esos dos ejércitos ciudadanos que disuelven la unidad del cuerpo guerrero? Tendremos que mostrar ahora cómo se piensa la *stásis*, cómo se pone en palabras y cómo llega a cifrarse esta lucha como una guerra doméstica. La *stásis* se definirá en relación a la definición de la *pólis*: unidad cifrada en el vínculo más sustancial, el de los hermanos. Tal cercanía será el objeto de atención y cuidado para la tragedia, la *stásis* siempre comienza por romper el vínculo más esencial, el de los hermanos.

Ya lo hemos mencionado, con las reformas democráticas se producía la apertura del cuerpo guerreros a la población no-noble. Este hecho cuenta con especial importancia porque los campesinos comienzan, a partir de ese hito, a gozar de los privilegios que desde antiguo estaban únicamente insertos en los círculos de los *aristoi*², los campesinos hallan por primera vez su lugar en la *pólis* y en sus lugares de reunión en la *asty*, pero para ello el propio *démos* tuvo que devenir cuerpo de guerreros para tener existencia política, palabra e incluso identidad³. Desde entonces la guerra y el guerrero dejan de ser situaciones y personajes extraordinarios para convertirse en pilar fundamental de la *pólis* democrática. De esta manera, ciudadanos y guerreros se confunden en una misma función: el cuidado de la unidad de la *pólis* que les convierte en hermanos simbólicos, miembros de un solo cuerpo. Sin embargo tal unidad se rompe en la asamblea, cada uno retoma su color, afirmando su distinción momentos antes de la votación. En ese sentido, la gran invención de la democracia, el voto a mano alzada que sellaba un pacto de unión, el retorno de la unidad, la conciliación, la restauración, aparecerá

¹ Un trabajo sobre el conflicto y la *pólis*, precisamente, debe poner en discusión la imagen comúnmente reconocida de la "armonía griega" –su imaginario– con esa otra de la injusticia y la violencia –lo Real– que prima tanto entre los ciudadanos como entre las ciudades. En definitiva, una discusión sobre el lugar de la desmesura (*hybris*) en el campo del *nómos* y la política debiera borrar el mito del origen puro de la *pólis* griega para poner en su lugar ese uso ambiguo del conflicto. La "buena guerra" no se puede extender a toda la Grecia ni a las distintas épocas del desarrollo de las *póleis* (ni es seguro que se pueda aplicar a alguna situación concreta). No hay datos historiográficos que puedan corroborar tan civilizada forma de relación bélica, ni tan equilibrado *agón*. Al contrario, la amenaza constante de la *hybris* dismantela cualquier idealización por el hecho de que el equilibrio o la estabilidad son extrañas al propio horizonte griego donde rebasar los límites es casi una necesidad. Cf. Loraux, Nicole, *La guerra civil en Atenas: la política entre la sombra y la utopía*, Akal, Madrid, 2008

² Como hemos señalado, los *aristoi*, a través del monopolio de culto, eran ciudadanos y guerreros, ocupaban las dos principales labores comunitarias. Cf. 1.3.4) "La nueva familia".

³ Se trata del tránsito del *láo*s al *démos*, o de la multitud al pueblo, que gracias a la posibilidad de apelación ante el tribunal que introduce Solón adquiere voz "política" y gracias a la votación en la asamblea opinión "política", dos formas que son fundamentales para conquistar una identidad hasta entonces negada al estar excluidos de la comunidad política y de la religión de la *pólis*. Cf. *Infra*. p. 60; Para Rancière es la política la que hace existir a los pobres como entidad. Cf. Rancière, *op. cit.*, p. 25

como el gesto que signa la victoria de un grupo sobre otro. Dicha victoria será la condición de la sublevación (*epanastásis*) de un grupo o partido, que no acepta el resultado, rompiéndose nuevamente la unidad, esta vez de una manera más profunda que la mera división funcional a la asamblea. Desde ahora veremos cómo se articula la *stásis* a partir de cuatro puntos que creemos fundamentales: la definición de la ciudadanía como hermandad; la genealogía del conflicto; la definición de la *stásis* y, por último, la memoria ciudadana como olvido del conflicto.

2.3 La razón de la división

Si se afirma que la *stásis* existe como un hecho capital o constituyente de lo político es necesario enfrentarse a la idea de que la *pólis* conoce dos estados, la paz, donde se concentra en sí misma y fluye sin roce y la polis en guerra, en la que se enfrenta a otras, donde la *stásis* adviene como un incidente o algo contingente. Aquí se muestra que la clásica división hace imposible pensar el conflicto como esencial a lo político (Nicole Loraux, *La Guerra civil en Atenas*).

La guerra civil hiere profundamente el *meson*, el punto de equilibrio anhelado entre partes enfrentadas, por ello el discurso político considera la *stásis* como una enfermedad o como un mal ajeno a la ciudad representada por la hermandad de los iguales. Así pues, la proyección de ese ideal ofrecerá una luz cegadora ocultando el antagonismo real de la *pólis*. El triunfo de esta imagen oculta el rostro político del conflicto y de la propia guerra civil que nacen de lo más íntimo de la *pólis*. Como ya mencionábamos, el propio Platón deriva la hermandad ciudadana de un parentesco¹ que no es ya de la sangre pues de ésta brota el mal que amenaza la unidad de la *pólis*², sino de la tierra, pues todos los atenienses son hermanos porque han nacido de esa misma madre nutriente³. Por ello la política cumple con el deber preservar la ciudad del mal familiar –la guerra de linaje– reuniendo a todas las familias en una unidad que las supere para formar una sola gran familia⁴.

El orden político que nace con Clístenes no aspira a superar de una vez por todas la tensión sino que sólo pretende conservar la tensión en los límites de la concordia cívica subordinando las divisiones particulares al engranaje político, al calendario de las magistraturas, a la rotación de los cargos, en fin, a la continuidad y a la alternancia en los roles de gobernante y gobernado. Pero tal y como lo expresa Loraux:

¹ Cf. *Menéxeno*, 243 e- 244a

² Tucídides advertirá sobre los males que produce la *stásis*. El peor de estos se sintetiza en la muerte del hijo por mano del padre o viceversa. Cf. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, III, 82, 4

³ Cf. Platón, *Menéxeno*, 239e

⁴ Cf. Loraux, Nicole, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, op. cit., p. 37

“El lugar vacío exige un poder puramente simbólico – como el de la rotación de las funciones y los cargos públicos-, pero el mesón cuando se debilita lo simbólico debe ser ocupado realmente, debe ser conquistado por un grupo y más aún por un individuo¹.

Tal es la instancia del *krátos*. El ejercicio de la política, mediante la imposición del *krátos* de un grupo sobre otro, estaría el mismo llenado el centro vacío como estrategia que mantiene unida la *pólis* en plena división. La división en este caso se convierte en un instrumento, pues si la ciudad “una” es el símbolo de la democracia que restablece la unidad (la unificación de los antagonismos en un solo cuadro político), el “dos” de la división es lo que se torna operativo a los fines de la política. Para lograr tal unificación hay que pasar siempre por una nueva división, la que acontece en la asamblea donde la ciudad se divide en la discusión de las partes que culmina con la afirmación del *krátos* de uno de los bandos. En esa situación el germen de la guerra civil se halla latente en una disputa que escinde en lugar de reconciliar. Todo parece comenzar con una posición que se convierte en partido, luego el partido se erige con fines de insurrección, entonces la guerra se enciende en el *meson*, lugar destinado al intercambio de palabras y argumentos. Dicho en otros términos, ocurre que el lugar vacío se toma o es llenado por una posición violenta², pues, la *hybris* se instala en el discurso, ya que uno de los interlocutores no quiere seguir la discusión en vías del acuerdo, en la discusión se ha instalado la disputa³ visible como división. La *stásis* arriba entonces cuando el conflicto político, la división plural, no va seguida de ningún acuerdo que exprese irrefutablemente la unidad de un todo superior. Por ello, frente a tal riesgo, se acepta como el mejor de los males que el voto a mano alzada aplaste una minoría, hecho que no expresará ninguna síntesis virtuosa que comprenda las divergencias, sino que se expresará el triunfo parcial de un grupo sobre otro. Tal resultado constituye en el fondo la unidad política.

Según Castoriadis la división política es precedida de una unidad que es prepolítica⁴, que se deja ver en el cuerpo ciudadano reunido antes del comienzo de la asamblea, y le sigue una unidad política, al momento del retorno de la unidad gracias al golpe que restaura, como una sola voz, la unidad de la *pólis*: la afirmación del *krátos* de un grupo sobre otro⁵. Pero al mismo tiempo la división de la asamblea instantes previos a la votación se presenta como la antesala del conflicto, pues la votación

¹ Cf. *Ibid.*, p. 52

² Cf. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 23

³ Cf. Platón, *Gorgias*, 457 d 3

⁴ Cf. Castoriadis, Cornelius *Ce qui fait la Grèce. La cité et les Lois. Séminaires 1982-1983. La création humaine* III, Seuil, Paris, 2008, p. 101 y ss.

⁵ La votación corta en dos la *pólis* haciendo que lo que resulte intercambiable en el espacio ciudadano sea la posibilidad de ser vencido o vencedor, cuestión que contribuye, pese a todo cálculo, al surgimiento del odio recíproco de las partes. Ahora bien, para aplacar ese odio que no se enuncia –piensa Loraux- se decreta ese “olvido institucional” que niega que la *stásis* sea connatural a la política. En lugar de destacar la virtud de un acuerdo ciudadano, Loraux prefiere reparar en el efecto que produce la derrota sobre el bando “vencido” y la victoria sobre el bando “vencedor”. Y si se repara en ellos es para mostrar una división más rotunda: el odio entre partidos o entre las regiones que se disputan el control de la *pólis*.

no puede asegurar la conciliación de las partes aunque ésta debiese sellar en teoría la *homonoia*, el acuerdo, la vuelta de la unidad, esta vez de una unidad política. La votación no borra las diferencias, en mayor medida puede suceder que el voto no sea más que la coronación y la instauración de la diferencia que conduce a la guerra civil¹.

Para Loraux es la afirmación del *krátos* tras la votación lo que hiere indefectiblemente el *meson*, porque quien debe ser doblegado allí en cada votación es un semejante (*homoios*), o un hermano (*phrater*). Y si pensamos y sostenemos que la guerra civil comienza por ser el resultado del *krátos* de un bando y el no sometimiento del otro, la *stásis* es quien finalmente desgarrar la gran familia de los hermanos y la unidad primitiva que proyectaba la política². Por ello de acuerdo a Loraux es casi indisoluble *krátos* y *krateîn*, éste último, verbo expresa la superioridad de un grupo frente otro en el desenlace de una guerra, o sea, de un conflicto exterior. En ese caso, explica Loraux, no hay mayor problema en utilizar la noción de *krátos*, ya que utilizado en voz activa el sujeto es la ciudad vencedora³. El problema surge, precisamente, cuando se utiliza para describir o más bien nombrar una situación que acontece al interior de la ciudad, más específicamente, para definir el triunfo de una facción sobre otra en la asamblea –uno de los llamados “partidos”- o para ejemplificar la victoria de un grupo sobre otro en la guerra civil.

Si se afirma que el *krátos* es el arma fundamental para restablecer la unidad, la igualdad yace cortada en dos por la diferencia radical entre “ser gobernado” y “gobernar”. La consecuencia directa de este hecho es la corrupción del *meson*, el llenado de su lugar vacío cada vez por la victoria, imposición y superioridad de un grupo frente a otro⁴. En la falta de “unidad”, la *pólis* depende del sometimiento de una facción a otra y más precisamente de la decisión de unos contra otros. Así pues el *krátos* no necesariamente traduce el triunfo del mejor argumento en la asamblea ni la disolución pacífica de un conflicto civil. A través del *krátos* se deja ver el destello implacable de la moral agonal donde la *areté* es efecto, consecuencia, siempre reflejo de la superioridad, de una victoria, nunca causa de la buena acción.

En resumen, el *meson* que funda la democracia, como punto geométrico sobre el que se apoyan la *isonomía* y la *isegoría*, confirma su fragilidad y su rápida decadencia. Precisamente, en ese

¹ Cf. Loraux, Nicole, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, op. cit., p. 24

² Para Cacciari, pese a que está en sus orígenes, la *stásis* destruye la *pólis* y aparece como la negación de la política (Cf. Cacciari, Massimo, op. cit., p. 40) Nosotros preferimos conservar y proponer su origen y destino político, siguiendo a Loraux.

³ Recordatorio Castoriadis vuelve a insistir que el vocablo *krátos* en griego significa “fuerza bruta”. Cf. Castoriadis, C., *La cité et les lois*, op. cit., p. 99

⁴ En palabras de Loraux: “tener el *krátos* significa poseer el dominio y se puede deducir de ello, por cierto, que quien lo posee tiene ‘todo poder sobre’...”. Cf. Loraux, N, op. cit., p. 67.

centro vacío se instala el conflicto de las palabras y las armas¹. Si bien es cierto que tras cada votación no se rompe la paz ciudadana, la guerra civil tendrá su origen en la consolidación de una posición que se vuelve “partido”, una posición que debiera diluirse tras la aclamación de la victoria del argumento más fuerte. El diálogo muestra allí que su elemento no es la mera unidad abstracta sino el diferir de *Eris*: “todas las cosas se originan a partir de *Eris*, que luchan con la pura unidad”². Bajo esa unidad y esa igualdad de palabra que nace con la *pólis*, el diálogo acontece como *Pólemos* entre dos o más *logoi*, como expresión del parecer ciudadano que sólo tiene al diferir como camino a la unidad, a la armonía. Sin embargo, sólo hay “camino a”... ya que la unidad no se concreta, la armonía es lo que no surge a la luz, es lo nunca captable³. La armonía sólo puede ser un acuerdo temporal, un pacto, un artificio y como tal, la expresión de un frágil instante condenado a su tránsito, para restaurar siempre la oposición y el diferir. Se puede pensar, como explicará largamente Nicole Loraux, que la política produce el “uno” de la ciudad con el “dos” de la división y la propia violencia. Y su paradoja consistirá en expulsar el conflicto de la memoria de la *pólis* pero guardarlo siempre como instrumento de la unidad⁴. El deber ahora es borrar sus huellas del discurso, transformar la derrota en triunfo y la violencia en poder legítimo: para disimular la división⁵ y la victoria de un grupo sobre otro, en remplazo de *krátos* y *krateîn* se utiliza el término *arkhé*. Con éste término se hace mención precisamente a un poder legítimo que se mueve entre los ciudadanos de la asamblea otorgando valor al nuevo comienzo⁶.

¹ “El conflicto emerge del corazón de la *pólis*”. Con este texto Loraux se opone al relato que explica que la vida comunitaria se hallaba en principio inmersa en el conflicto hasta que gracias al nacimiento de la *pólis* se instituye el acuerdo entre los hombres y ya, desde entonces, sólo excepcionalmente habrá enfrentamientos que son rápidamente disueltos, pues la *pólis* habría encontrado los medios para curar las heridas que causa la lucha entre los ciudadanos-hermanos. Para un discurso tal, las luchas a muerte que sobrevenían en el tiempo no afectaban en esencia a la ciudad que se mantenía siempre unida e imperturbable, inmóvil en un continuo que veía sucederse las magistraturas con la regularidad de las estaciones del año. Frente a este discurso Loraux arremete mostrando el modo bajo el cual operaba y se imponía esa pretendida continuidad del tiempo de la *pólis*: los episodios de tranquilidad eran, o bien, tramos de tregua fundados en el pacto entre grupos o facciones, o bien, un efecto de la represión interna –vigilancia de los ciudadanos guerreros– frente a la más mínima apariencia de disidencia o levantamiento, situación de extrema tensión que hacía difícil presentar, incluso una moción a la asamblea sin que pudiese despertar sospechas de insurrección.

² Cf. Cacciari, Massimo., *op. cit.*, p. 158

³ Cf. *Ibid.*, p. 159

⁴ Según Finley, la mayoría de las ciudades ni siquiera alcanzaron un mínimo de estabilidad, asoladas por tiranías y guerras civiles constantes como la expresión más fidedigna de una división y de una desigualdad que no era integrada por la política. Cf. Finley, Moses., *L'invention de la politique*, *op. cit.*, 157

⁵ Lo que más o menos fue un panorama general en las *poleis* es una cierta dosis de desigualdad aceptada por todos que permitía una cierta estabilidad, vale decir, la concreción de una asimetría entre unos dirigentes y unos dirigidos: “...como ninguna ciudad era perfectamente igualitaria ni menos democrática, la estabilidad política reposa en que todas las clases estaban más o menos de acuerdo con ese estatuto desigual, no sólo de la existencia de unos “mejores”, sino de que ellos mismos pudiesen obtener, justificadamente, mayores riquezas, una situación social mejor y una autoridad política aceptada igualmente por todos” Finley, M., *op. cit.*, 55

⁶ *Arkhé* se dice del punto de partida de algo, una época un gobierno pero también se refiere al poder de un individuo para “hacer cambiar”. *Arkhé* es cosa y agente, el camino y el arquitecto que domina el trazado en el ejercicio del mando. Los conocimientos arquitectónicos junto con las oligarquías y monarquías son llamadas *arkhais*. *Arkhé* comporta dos realidades antitéticas como la diferencia entre la sustancia y el accidente pues si bien se refiere al comienzo en el tiempo éste mismo es lo incomenzado. *Arkhé* es la base en que descansa lo construido, es corazón, centro y la propia Hestia que inaugura el

¿Cómo entender esta estrategia ambigua? La labor de la política parece una reacción frente a la fragilidad del *meson* donde los ciudadanos se dividen y se enfrentan. Lo que muestra Loraux es que la política en el mejor de los casos constituye una especie de “reconciliación” donde se busca distinguir lo que mezcla el conflicto. “*El vínculo más fuerte –y tan coercitivo que ni siquiera hace falta ponerle un nombre- sería una vez más, el que deshace la ciudad. Para salvar la comunidad, hay que aplicarse por lo tanto, a desembrollar lo que disocia*”¹. Gracias a ese proceso de separación que es posible volver a entretejer de nuevo la amistad civil, la cooperación ciudadano, la asociación suprafamiliar².

La representación de la *stásis* como un mal pasajero parece totalmente funcional a este proceso de revinculación pues como se hará patente en los textos de Tucídides o de Platón el conflicto que golpea la unidad de los hermanos va a emerger para considerarse como un elemento externo, una calamidad o una enfermedad que acecha y que por lo mismo obliga a la ciudad a prevenir su arribo. Se dirá que su influjo sólo sobreviene como un fenómeno accidental y que por lo mismo es necesario expulsarla de la memoria de la ciudad. Frente a este hecho común a la historia y la filosofía Loraux propone que la expulsión del conflicto de la *pólis* funda histórica y ontológicamente el pensamiento político. Tal represión “cívica” se producirá, precisamente, para mostrar la existencia de una unidad que yace altiva *más allá* de la violencia que el conflicto comporta, fundada como “buena memoria” y sin la cual el intercambio político se desfondaría: la amnistía, la prohibición de traer al presente el recuerdo de los males *pasados* causados por los facciones enfrentadas³.

Y, sin embargo, esa misma buena memoria⁴ impedirá pensar la fractura del *meson* y los mecanismos bajo los cuales la imagen de la *pólis* “una” se sostiene y se impone ocultando la división¹.

tiempo de la *pólis*, lo primero que aparece para dar unidad al conjunto y es lo último en desaparecer: es el signo de la disolución del compuesto, la manifestación de la muerte del organismo. Cf. *Metafísica*, V 1012 b 34-1013 a 15

¹ “Desato a los ciudadanos de la cólera que los hizo sublevarse los unos contra los otros”. Cf. Loraux, N., *La ciudad dividida*, op. cit., p. 95

² Tal sería la estrategia de la política que asume la *pólis* que yace esencialmente fundada en la ruptura, primero, de las asociaciones inmediatas familiares, segundo, de la unidad en la asamblea de los hermanos, tercero, de la unidad de la *pólis* en la guerra civil.

³ Según Loraux es necesario pensar el puente entre la política y la propia producción de subjetividad que prescinde de la dimensión real del conflicto. Para Loraux, entonces, haciendo lugar a lo que ha quedado sin representar, vale decir, incorporando al discurso de la *pólis* la imposibilidad real de una comunidad que sea “puro *lógos*”, seríamos capaces de atisbar una nueva política. Comenzamos por notar la histórica persistencia de la ruptura que empaña la imagen radiante de la unidad, pero luego constatamos que la propia *pólis* “una” ha sido construida con retazos de luchas y violencias. Observar lo que ha sido puesto fuera del horizonte político significa pensar lo que ha sido dejado fuera del discurso, significa escuchar qué dice y qué es lo que no dice la *pólis* de sí misma. Sólo de esta manera podremos captar el reverso de la unidad imaginaria prefigurada por el discurso político. El problema no es menor ¿cómo hablar de lo inexpressado? Lo que falta posee una forma, la del rumor, la de la confusión. Esto es precisamente lo que se propone pensar Loraux.

⁴ Para Cacciari, la ciudad griega no puede deshacer ésta paradoja del cruce del régimen despótico y del régimen político que desde el nacimiento de la democracia debieran haber quedado separados por el *nómos*. Justamente lo que la ley trae consigo es el reparto de la *pólis* en un espacio para cada cual. Desde la fundación de la democracia con Solón y Clístenes el individuo puede transitar de un a otro espacio, pero no puede estar en ambos a la vez. ¿Cómo sería posible entonces lo contrario? La respuesta no se deja esperar: “porque la política –el diálogo- no puede superar el despotismo. Ésta misma existe como la otra cara de la violencia”. ¿De qué manera? No sólo porque la *stásis* halla encontrado su lugar en la *pólis*

En breves palabras, dejando la *stásis* a un lado y concentrando toda la atención y las miradas en el *pólemos* –y la consecuente figuración del enemigo exterior: el bárbaro– es como se ha vuelto pensable la identidad griega y como se ha vuelto ocultable la *stásis*. Tal es lo que se desprende de las ideas de Platón sobre la “guerra doméstica” (*oikeios pólemos*) frente a la guerra propiamente tal, la guerra a muerte: los muros separan las *pólis* entre sí de manera relativa ya que siempre existe un intercambio que es fundamental a la guerra o al comercio. Al contrario, con lo no-griego cabe definir una enemistad más profunda que conduce a definir el *nómos* con la tierra griega². “Este ‘nómos’ es, en términos generales, helénico, en cuanto que ‘nómos’ es siempre la presuposición y la exigencia fundamental de la vida política griega³. Tal es el acto de *hybris* que acompaña a la política y que permite que la escisión sea a la vez geográfica y simbólica y que forme parte de la política y la filosofía desde la concepción de la buena memoria de los hermanos nacidos de la tierra. Tal es la razón de que no prosperen las treguas entre griegos y persas, tal la justificación de que sean los griegos los rompedores de contratos⁴: el *lógos* se reserva al interior de la *pólis* o a la relación entre *pólis*, a lo igual. Igualmente, el olvido de la violencia y enemistad es un asunto entre hermanos.

2.4 La memoria como olvido

En el *Menéxeno* se establece esa diferencia entre un *pólemos* absoluto fundado en la diferencia de griegos y persas y uno relativo basado en la hermandad de los hijos de la tierra. Allí, el recuerdo de los héroes de la batalla de las Arginusas en 406⁵, muestra el presente como un montaje de sucesos del pasado pues así como existen tragedias también existen hechos dignos de ser recordados. Lo importante es en ese contexto saber diferenciar entre la buena selección de lo que une la comunidad y el olvido de lo que la divide. Digno de recordar es la lección de la *stásis* que acaba con la reconciliación entre los del Pireo y los oligarcas⁶. Platón utiliza claramente allí la memoria de la *stásis* como recuerdo digno que unifica:

desde que la “opinión” –los deseos– de unos se opone a la “verdad” –las razones– de otros; no sólo desde que el ruido de la masa contrastara con la claridad del *lógos* aristocrático, sino desde unos y otros se funden en la comunidad de la guerra.

¹ En opinión de Finley: “la gente común no era partidaria del extremismo de la utopía igualitaria. Al contrario, se contentaban con medidas reformistas como la fijación de las tasas de interés, la abolición de la esclavitud por deuda más que en la abolición de las propias deudas. En esa situación de consabida desigualdad la posibilidad de hacerse de tierras en la colonización ayudará en parte a impedir la *stásis* y, en algunos casos, contribuirá a una relativa tranquilidad en determinadas *pólis*” Cf. Finley, Moses, *L'invention de la politique. op. cit.*, p. 160

² “...así sucede también con los muchos de la *pólis*: todos son libres a causa del común ser hijos de la tierra, de sus héroes y de su ethos”.

³ Knauss, Bernard, *La polis individuo y estado en la Grecia antigua*, Aguilar, Madrid, 1979, p. 107

⁴ “Jurar y engañar aparecen a la par cuando se puede ver que engañar con juramento es una práctica habitual en el mercado, por ello es posible ver que *epiorkos* que significa juramento por añadidura pase a significar perjurio”. Cf. Burkert Walter, *Religión griega arcaica y clásica*, Abada, Madrid, 2007, p. 339

⁵ Cf. *Menéxeno*, 243c

⁶ Cf. *Menéxeno*, 244a; En *Helénicas* Jenofonte relata inversamente los hechos, que incluye la matanza de los embajadores oligarcas. Cf. *Helénicas*, II, 4, 24-43

[...] pues hemos sido derrotados por nuestras propias disidencias y no por los demás. Aún hoy no hemos sido vencidos por aquellos enemigos, sino que nosotros mismos nos hemos vencido y derrotado¹.

El filósofo allí es partidario de un recuerdo “ciudadano” de la *stásis* y no meramente el olvido del conflicto mostrando que la enfermedad (*nosesai*) de la guerra fratricida es un accidente que, si bien no afecta esencialmente la hermandad que une a los ciudadanos hay que aprender a combatir² poniendo toda la atención en el estado del cuerpo tras la enfermedad. Forjando la imagen del buen recuerdo la amnistía viene a sellar el olvido de la memoria de la venganza y el rencor. Fuente de la concordia, sólo la amnistía ofrece la posibilidad de la restauración del tiempo de la *pólis*, el ritmo normal del orden que borra las confusiones del pasado sin olvidar que tras la enfermedad nos hacemos más fuerte, si sabemos reconocer que el mal es provisorio y que ningún cuerpo le es ajeno.

La creación de esta buena memoria de la ciudad se conecta con el trabajo filosófico-terapéutico de reforma de las instituciones y las leyes que en Atenas la democracia ha corrompido: si la *pólis* yace debilitada y en estado crítico es justamente por la debilidad de leyes incapaces de conmover las almas, de crear buenos ciudadanos orientándoles al bien que es la unidad de la *pólis* (lo justo es que cada parte cumpla su tarea conservando la unidad)³. La acción conjunta de la ciudad, la ley y la memoria, podría decirse, será su respuesta a la desmesura, fuente de una injusticia general que corrompe los buenos equilibrios.

3 La *stásis* según la historia, la filosofía y la tragedia

3.1 Para comprender la *stásis*: la autoctonía

Para conocer la *stásis* en el mundo griego nos tenemos que enfrentar a un problema, el escaso número de fuentes y, una vez frente a ellas, debemos analizar con cuidado su parcialidad. Porque de ahí se deriva una aparente coincidencia: la *stásis* es una enfermedad en el curso de la cual se desarrollan acontecimientos que en la buena salud no tendrían lugar, principalmente mancillar los vínculos más sagrados como es el de la fraternidad que ha fundado la *pólis*.

Tucídides relata en la oración fúnebre atribuida a Pericles⁴ que los atenienses nacieron de la misma tierra, todos ellos son autóctonos tal como señalará el propio Platón, su autoctonía deriva de un parentesco incluso anterior al hecho de compartir una tierra común⁵. La diferencia es que mientras el

¹ Cf. *Menéxeno*, 243d

² Cf. *Menéxeno*, 243e-244a

³ Cf. *República*, 433b

⁴ Cf. Tucídides, II, 34

⁵ A través de esa “bella mentira”, Platón muestra cómo la unidad de la *pólis* requiere de unos medios extrapolíticos o apolíticos para su salvaguarda. En esta línea habría que reconocer sus palabras sobre el origen común de los ciudadanos:

historiador parece recordar un hecho histórico por boca de uno de los políticos más reconocidos, Platón por una vez parece fundar en tales ideas la superioridad de Atenas y sus instituciones (que serán objeto de crítica constante), pues, además del valor “natural” de la tierra común está el valor humano de la *pólis*¹ fundada como lugar de los hombres-hermanos². No por otra razón los *ándres* son autóctonos –a diferencia de las mujeres- ya que encuentran entre ellos, en sus instancias políticas, un lugar para pensarse, un lugar donde la ciudad es “Una”, ya que yace erigida en los fuertes pilares de la fraternidad³.

La autoctonía “civil” que recuerda Tucídides a sus conciudadanos es la base de la *pólis* igualitaria. Esta cuestión no sólo estará presente en el ámbito político o histórico, pues sabemos que en más de una oportunidad se recurrirá a la imagen de los hermanos para representar a los ciudadanos reunidos en la asamblea o para representar su reconciliación, el retorno de la unidad, tras una *stásis*. Como destaca Castoriadis, los atenienses se querrían ellos mismos “nacidos de la tierra” hallándose ligados a ésta desde tiempos inmemoriales, sin embargo, lo que importa -como destaca Temístocles antes de la batalla de Salamina- más allá del componente territorial se halla el valor de la colectividad política, el cuerpo de ciudadanos⁴. Frente a esa imagen que se transmite como el símbolo del consenso en tiempos de paz y como lo que trae esperanzas en plena discordia, la hipótesis de Loraux viene a decir que ese consenso llega a existir porque las *póleis* se dividen *de hecho y de derecho*, y justo allí el consenso representado por la imagen de los hermanos sirve de ideal, ya que su figura extrañamente sirve para mostrar que los hermanos se enfrentan sin romper su fraternidad. Como en el caso de Platón la *stásis* entendida como enfermedad impide pensar el hecho de que en la guerra los odios se exacerban hasta que los ciudadanos se aniquilan unos a otros⁵. Gran parte de las fuentes coinciden en que rápidamente tales pasiones deben ser olvidadas, antes de que *Mênis*, la mala memoria, se interponga nuevamente entre los ciudadanos iniciando la cadena de venganzas. Allí el

“habiendo nacido de la misma tierra todos son hermanos (*adelphoi*). Pero el peligro vive, pues, en el seno de lo que reúne: los hermanos son justamente los que se matan en una *stásis*.”

¹ Como explica Loraux: “La operación filosófica tiene la suficiente potencia como para hacernos olvidar por poco que la comunidad de hermanos que funda la ciudad y el buen gobierno fraterno son puras ficciones o, por lo menos, modelos ” Cf. Loraux, Nicole, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, op. cit., p. 209

² En la representación de la fraternidad contra la discordia tenemos que *adelphoi* es el hermano consanguíneo, el hermano natural, pero *phrater* (hermanos ideales) sólo hay en el seno de la institución de la fratría. Los *phrateres* son hermanos simbólicos, no naturales, pues les une algo más allá de lo biológico, una igualdad que no es la de la sangre. Entonces, cuando se hace referencia a los ciudadanos en tanto hermanos se redobra la igualdad de base que sostiene a los ciudadanos, o se hace manifiesto que la unión debe estar protegida contra la tensión que conduce a la división. *Kasignetoí*, por su parte, designa fraternidad en sentido amplio “colateralidad”, primos y mejores compañeros Cf. Loraux, Nicole, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, op. cit., p. 28

³ Cf. *Ibid.*, p. 27

⁴ Castoriadis, Cornelius, *Ce qui fait la Grèce. La cité et les Lois. Séminaires 1982-1983. La création humaine III*, op. cit., p. 100

⁵ Cf. Loraux, Nicole, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, op. cit., p. 29

acto político por excelencia será el olvido que establece una memoria más profunda, una memoria que recuerda la unidad antes que la división superficial que se produce en ese estado febril.

3.2 Tucídides, Platón y Aristóteles frente a la stásis

La síntesis del pensamiento de la *stásis* en el mundo griego tal vez pueda resumirse en las siguientes palabras de Tucídides: “[Las *pólis*] se habían declarado la guerra así mismas”¹. Pero, tal vez, las palabras de Platón sean todavía más ejemplares, tratándose de los acontecimientos del 403, la derrota de la oligarquía a manos de los demócratas: “en esta guerra nos hemos vencido a nosotros mismos”². Nos podemos preguntar en qué coinciden ambas posiciones, diríamos, pues, en que ambos discursos expresan de manera diferente una misma idea: la *pólis* es una unidad, una totalidad que tras la división vuelve a unirse. En el caso del historiador esto significa afirmar el carácter político de un proceso que comprometía a la totalidad de la ciudad³, una actividad cívica, sin duda incomparable a todas las demás. Esta idea está certeramente fundada en la historia política de Grecia como vemos desde el decreto de Solón que obligaba a cada ciudadano a usar sus armas, si las tuviese, en caso de guerra civil⁴, de tal manera podría pensarse que sólo el ciudadano puede devenir “sedicioso”. En el caso de la idea del filósofo significa predicar el alma a la ciudad en la analogía con el individuo, que ya tendremos la oportunidad de comentar. Un elemento más aproximará el discurso de los dos ilustres griegos, ambos coinciden en un punto fundamental, la *stásis* es tratada como una enfermedad que afecta a la totalidad del organismo. Pero mientras que para Platón todas las ciudades sin excepción conocen la enfermedad, para el historiador la *stásis* es una enfermedad inherente a la naturaleza del hombre que arriba a la ciudad como una plaga, desde el exterior⁵, llevando la ruina a vencedores y vencidos.

Para Aristóteles, crítico reconocido de las ideas de su maestro, aunque no menos de las ideas de Tucídides, no se trata de ninguna plaga que viene del exterior, sino que nace del corazón de la *pólis* o, mejor dicho, de su corrupción. Si la *stásis* es la lucha armada de una facción de la ciudad contra otra, una división sangrienta que afecta a la totalidad, esta constituye la corrupción de una “buena división” que aproxima dos grupos heterogéneos. Para el filósofo toda ciudad se compone de dos grupos diferentes, los que tienen (*euporoi*) y los que no tienen (*aporoí*)⁶. Esta composición como mostramos ya, data de la apertura de la *pólis* a la población no-noble, a los *kakoi*, campesinos que habitan la *khôra*, que ocupan su vida en el trabajo de la tierra, que a la mayoría no pertenecen,

¹ Cf. Tucídides, I, 23, 3

² Cf. *Menéxeno*, 243 d

³ Cf. Tucídides, III, 70, 81

⁴ Cf. Aristóteles, *Constitución de los atenienses*, 8, 5

⁵ Cf. Tucídides, III, 82, 2

⁶ Cf. *Política*, II 1265b 12; V, 1315a 31-33; V, 1316b 6-10

campesinos que desconocen las virtudes que trae el ocio de la vida libre. Para los aristócratas que no gustan de la transformación que produce Solón, tales individuos no son más que salvajes, pues hasta antes de la intervención del legislador estos eran: “desconocedores de las leyes y la justicia, que pastaban fuera de la muralla como siervos”¹.

¿Qué puede leerse tras la citada idea de Aristóteles? Lo fundamental parece cifrarse en toda ciudad estará compuesta por estos dos grupos que se oponen, y cada uno constituirá una totalidad derivada de su origen, por ello la división será esencial a la *pólis*. No obstante, lo que enseña la política –he aquí la diferencia fundamental entre Platón y Aristóteles– es que desde las reformas democráticas la ciudadanía deja de medirse por el origen, instaurándose una nueva medida “artificial”, eminentemente política, que permite que se aproximen los extremos opuestos, que se borren o se reorienten las rivalidades, y que posibilite, finalmente, el surgimiento de una unidad superior a la que conoce una comunidad donde no hay igualdad sino homogeneidad, como sería el caso de la *pólis* aristocrática. A fin de cuentas, la división inicial será convertida en unidad, la unidad de la *pólis* será restaurada por la *isonomía*, la ley que borra por un instante las diferencias entre ricos y pobres para otorgarles igualdad de derechos e igualdad de palabra (*isegoría*) para ejercer en comunidad la vida política.

A esta opinión se contraponen fuertemente las ideas de Tucídides y Platón. Si volvemos sobre la opinión del primero, podemos destacar que la *stásis* no ha sido eliminada con el nacimiento del *nómos*, ni con la presencia política de los pobres en la asamblea sino, al contrario, la diferencia entre ambos grupos se ha hecho más evidente. Hasta ahí en nada contradice la idea de Aristóteles sobre la composición dual de cada ciudad. Sólo vemos surgir el desacuerdo cuando reparamos en que tal diferencia necesariamente deriva en violencia y destrucción como un efecto que se inscribe en la propia naturaleza de los hombres: “mientras la naturaleza del hombre sea la misma las cosas seguirán así”². Por ello, la igualdad que se extiende a oligarcas y demócratas como miembros de un mismo cuerpo, sólo puede encubrir un mal que no tarda en esparcirse sobre la ciudad: la guerra desencadena las pasiones de ambos grupos, los odios y rivalidades que se asientan sobre una única semilla de mal, la codicia y la *hybris*³.

¹ Cf. Los versos de Teognis son los siguientes: “Cirno, esta ciudad es aún una ciudad, pero sus habitantes son ahora distintos: antes no conocían ni el derecho ni las leyes, sino que entorno a su cuerpo vestían las pieles de cabra hasta romperlas y se apacentaban, al igual que los ciervos, fuera de la ciudad. Éstas son hoy día las gentes de bien, oh, Polipáides, y los buenos de antes, ahora son los villanos: ¿quién es capaz de soportar este espectáculo?”. Cf. Teognis, *Elegías I*, vv. 55-60 en, *Líricos Griegos II. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*.

Siglos VII y V, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones, 1981

² Cf. Tucídides, II 50; III, 45-82; III 8; I, 22.

³ Cf. Tucídides, II 48-53

En texto de Tucídides encontramos tal vez en único testimonio histórico de la guerra civil cuando relata los acontecimientos de Córcira que marcan sólo el debut de las luchas entre oligarcas y demócratas:

Los corcireos asesinaron a aquellos de sus conciudadanos a los que consideraban sus enemigos; el cargo que se les imputaba era querer derrocar la democracia, pero también hubo quienes mueren víctimas de enemistades particulares, y otros, a causa del dinero que se les debía, perecieron a manos de sus deudores. La muerte se presentó en todas sus formas y, como suele ocurrir en esas circunstancias, no hubo exceso que no se cometiera y se llegó más allá todavía. Los padres mataron a sus hijos, los suplicantes fueron arrancados de los templos y asesinados en las inmediaciones, e incluso hubo algunos que fueron emparedados en el templo de Dionisos y murieron allí.

A tales extremos de crueldad llegó la guerra civil, y pareció más cruel todavía porque fue una de las primeras; pues más tarde todo el mundo griego, por así decir, fue presa de la agitación, y por doquier las discordias civiles oponían a los jefes del partido popular, que querían llamar en su auxilio a los atenienses, y a los oligarcas, partidarios de los lacedemonios. En tiempos de paz, no hubieran encontrado pretexto ni se hubieran atrevido a solicitar su apoyo, pero, al estar en guerra y existir una alianza a disposición de ambas partes, tanto para quebranto de los contrarios como, a la vez, para beneficio propio, fácilmente se conseguía el envío de tropas en auxilio de aquellos que querían efectuar un cambio político. Muchas calamidades se abatieron sobre las ciudades con motivo de las guerras civiles, calamidades que ocurren y que siempre ocurrirán mientras la naturaleza humana sea la misma, pero que son más violentas o más benignas y diferentes en sus manifestaciones según las variaciones de las circunstancias que se presentan en cada caso¹.

Este es el texto más importante que hemos podido encontrar en la tradición griega referido como una interpretación de la violencia y los trastornos causados por la guerra civil, el desorden que introduce en la normalidad de la vida cotidiana de la ciudad. Lo fundamental es que para Tucídides la primera guerra civil marca la decadencia de la ciudad, de su propio modelo y forma de vida que instaura:

La perversidad en todas sus formas se instaló en el mundo griego a raíz de las luchas civiles, desapareció la ingenuidad y reinó la desconfianza².

Desde entonces la guerra civil es parte de la ciudad, ella sólo existirá dividida por la falta de unidad, por la imposibilidad de conseguir un estado afectivo en que las pasiones sean ordenadas al bien de la comunidad, tal y como sugiere la fundación de la ciudad donde los ciudadanos son iguales. La *stásis* trae consigo un hecho que es fundamental en esa transformación: las circunstancias confunden el buen orden de los afectos y costumbres³, las pasiones se disparan tiránicas y los deberes

¹ Cf. Tucídides, III 82 2

² Cf. Tucídides, III 83 2

³ Inmediatamente después el historiador continúa: "En la paz de la vida cotidiana todo ocurre con normalidad, la guerra es una 'maestra severa', modela las inclinaciones de la mayoría de acuerdo con las circunstancias imperantes". Cf. Tucídides, III 82, 3

más arraigados –como el respeto a los suplicantes o el amor familiar- son sobrepasados. Una inversión más terrible advierte Tucídides que vendrá a ser la condición de todas las otras:

Cambiaron el significado habitual de las palabras en relación con los hechos, para adecuarlas a su interpretación de los mismos. La audacia irreflexiva pasó a ser considerada valor fundado en la lealtad al partido. La vacilación prudente, se consideró cobardía disfrazada, la moderación, máscara para encubrir la falta de hombría, y la inteligencia capaz de entenderlo todo incapacidad total para la acción; la precipitación alocada se asoció a la condición viril, y el tomar precauciones con vistas a la seguridad, se tuvo por un bonito pretexto para eludir el peligro¹.

Las costumbres y la *areté* ligadas a las palabras fueron ocupadas por los hechos contrarios², de manera que la virtud del orden tradicional fue cambiado en su contrario. La ciudad, en esa medida, fue destruida, pues no resistió ninguna buena costumbre, ni *thémis*, ni *dike*³. El orden divino y humano fueron invertidos y su impuso únicamente la fidelidad a la división que engendra las pretensiones de dominio del partido:

Los vínculos de sangre llegaron a ser más débiles que los del partido, debido a la mejor disposición de los miembros de éste a una audacia sin reservas; porque estas asociaciones no se constituían de acuerdo con las leyes establecidas con vistas al desarrollo con vistas al beneficio público, sino al margen del orden instituido y al servicio de la codicia. Y las garantías de recíproca fidelidad no se basaban tanto en la ley divina cuanto en la transgresión perpetrada en común⁴.

La unidad y el acuerdo fundado en los contratos y juramentos, que antiguamente pasaba por ser lo más sagrado se convirtió en cosa fútil y principio de los engaños y fraudes⁵ que no abandonarían la relación política, como una inauguración perversa de las estrategias de los bandos en pugna por el control de la *pólis*, por el ansia de poder, honor y riquezas⁶:

[...] la causa de todos los males era el deseo de poder inspirado en la codicia (*pleonexía*) y la ambición (*philotimía*); y de estas dos pasiones, cuando estallaban las rivalidades de partido, surgía el fanatismo⁷.

¹ Cf. Tucídides III, 82, 4

² Sobre tal inversión véase Loraux sobre Tucídides: Loraux, Nicole, *La guerra civil en Atenas, la política entre la sombra y la utopía*, Akal, Madrid, 2008., p. 105 y ss.

³ Agrega Tucídides: "La vida de la ciudad se vio trastornada en el curso de esta crisis, y la naturaleza humana, acostumbrada ya a cometer injusticias a despecho de la legalidad, se impuso entonces sobre las leyes y encontró placer en demostrar que no era señora de su propia cólera, pero que era más fuerte que la justicia y enemiga de toda superioridad; pues, en caso contrario, en unas circunstancias en que la envidia no hubiera tenido una fuerza destructora, no se hubiera preferido la cólera a la observancia de las leyes sagradas, ni el provecho a evitar la injusticia". Cf. Tucídides, III 83, 4

⁴ Tucídides III 82, 6-7

⁵ Con romper los juramentos se ganaban la fama de listos. Cf. Tucídides, III 82, 7

⁶ El historiador es claro, no había sólo un interés de partido pues ambos jefes de partidos ganaban algo para sí mismos, fama o riquezas, cualquiera de éstas era la recompensa que estaba en juego en el enfrentamiento fratricida: "ni unos ni otros se regían por moralidad alguna, sino que aquellos que, gracia a la seducción de sus palabras, conseguían llegar a término alguna empresa odiosa, veían acrecentado su renombre" *Ídem*.

⁷ Tucídides, III 82, 8

Para Platón aquello que late más profundamente en el alma de los injustos es el deseo de dominio y la riqueza¹. El historiador y el filósofo coinciden en parte en este punto. Sin embargo, mientras que para el historiador, ese deseo de dominio es la base de la naturalización del poder y la jerarquía entre los hombres, para el filósofo el deseo debe encontrar una limitación que llega por medio de la virtud, haciendo que la enfermedad encuentre una cura².

Detengámonos en ambos planteamientos para luego volver a Aristóteles. Para Tucídides es la fuerza y no el derecho la esencia de la política. De allí se deriva que el débil deba obedecer al más fuerte. Esta idea no puede rebatirla el hombre pues está inscrito en la propia naturaleza que los fuertes gobiernen a los débiles³. No existen para el historiador dioses imparciales que ayudan a la causa débil cuando es justa, esto sería irracional, ya que sólo la fuerza es el fundamento de la política y la historia⁴. La ley no puede cambiar lo que está dado como un hecho natural, dicho de otra manera, toda idea relativa a la justicia debe comenzar aceptando el hecho natural de que el pobre envidiará rico y que el fuerte someterá a su opuesto. En la democracia incluso, los pobres, que débiles en el aspecto cualitativo, son fuertes sólo en el número, no mandan sobre los ricos, bien formados, valientes, pero menores en número. Allí quien manda es el primer hombre, el más fuerte, como se puede ver en el caso del propio Pericles⁵. Por ello Tucídides es un ferviente detractor de la democracia, pues no existe más que nominalmente,⁶ la ley tiene sus límites en la fuerza natural de las individualidades⁷.

Frente a esta postura trágica la filosofía de Aristóteles mostrará que la virtud puede marcar un camino distinto a la corrupción que trae el ansia de dominio y la codicia, si ello es así es porque más profundo que el deseo de dominio se halla el deseo de "vivir juntos". No todo deseo es patológico, no todo deseo es una enfermedad de la razón, locura,⁸ sino, al contrario, como el natural deseo de saber, hay un deseo racional que se ajusta al fin que es la vida en comunidad, al que incluso le es esencial el conflicto entre partidos. Pero, ¿tal virtud y tal deseo racional tiene una efectución histórica? Siguiendo a Aristóteles puede decirse que la verdadera *pólis* no existe aún o, por lo menos, no existe si se

¹ Según Platón, en la mayoría de los hombres están esclavizadas las mejores partes del alma, unos por el deseo de riqueza, otros por el deseo de dominar. Pero cuando el alma sigue la parte "filosofía" el orden se impone: "en ese caso diremos que, cuantos deseos hay concernientes incluso al afán de lucro y de victoria, cuando son acompañados por el conocimiento y la razón y alcanzan juntos con éstos los placeres que la sabiduría les dicta, llegarán a los placeres más verdaderos". Cf. *República*, VIII, 586e

² La ética como una fuerza organizadora. Cf. *Ética a Nicómaco*, V, 13

³ Cf. Tucídides, I, 76-77; IV, 61

⁴ Cf. En el diálogo de los Melios con los atenienses queda perfectamente expresa esta idea. Cf., Tucídides, V, 84 y ss.

⁵ Cf. Tucídides, II, 65

⁶ Cf. *Ídem*.

⁷ Cf. Tucídides, III, 45

⁸ Como explicará Chantaine, *nosos* tiene el significado primario de enfermedad, pero deriva en malestar, desastre, dolor, locura (Cf. Chantaine Pierre, *Dictionnaire étimologique de la langue Grecque. Histoire de mots*, Tome III, p. 757; lo más interesante será constatar que pertenece a la misma familia semántica de *pathos*. Cf. *Ibid.*, 756. En el tercer capítulo será abordada la proximidad terminológica de *pathos* y *nosos*).

entiende la política como una cuestión relativamente únicamente a la ambición del poder, sin virtud – orden en los afectos, subordinación de los deseos al bien- no hay “verdadera” política. Por ello, en tal ausencia, la “buena división” que conoce toda comunidad heterogénea¹, toda ciudad, se ve deshecha o, más bien invertida, instalándose, disensiones, sublevaciones o la propia, guerra civil². En toda ciudad es la falta de acuerdo entre distintas ideas de lo que es la justicia³ alza los unos contra los otros, esto es lo que enciende las pasiones de uno y otro bando, inaugurando un ciclo de transformaciones que continúan, no obstante, afectando a un sustrato, suponiendo que la *pólis* es antes que todo una unidad. Sin ingresar en el estudio de las causas de las transformaciones ni en la naturaleza de los regímenes, nos interesa desviar la atención desde la lógica de la argumentación de Aristóteles hacia lo que continúa sustentando tanto su posición como la de Tucídides y Platón: para los tres el fondo de estos conflictos, disensiones, sublevaciones o enfrentamiento entre dos ejércitos de ciudadanos es el mismo, la ciudad se enfrenta a sí misma; se hace daño o se desmiembra sólo parcialmente. Dicho de otra manera, la división es todavía división del “uno” que forma la *pólis*, forma básica y esencial para la vida del hombre, pues continúa idéntica a sí misma en plena catástrofe, incluso (o precisamente con más fuerza allí), cuando se define la *stásis* como la enfermedad que enfrenta a los hermanos.

3.3 De la fraternidad

3.3.1 Los hermanos en el mundo homérico

La cuestión de la fraternidad ciudadana es central pues grafica el nudo de los cruzamientos y confusiones entre el ámbito de la casa y la ciudad. Aquí se unen los hilos que atan la memoria a la unidad y la autoctonía a la ciudadanía; el olvido a la razón y la hermandad a la unidad. Pero, al mismo tiempo, funda su contrario: la memoria se ata a la unidad imposible y la hermandad a la muerte. Veremos desde ahora los pormenores del tratamiento de la hermandad comenzando con Homero.

En La *Iliada* a menudo los hermanos forman parte del cuerpo guerrero, uniéndose doblemente por el vínculo de la sangre y por el honor guerrero, muchos de ellos encuentran la muerte en la defensa de su ciudad, en ocasiones la muerte le alcanza a los hombres de toda la familia, tal como Briseída

¹ La pluralidad es fundamental para Aristóteles, como base de la ciudad, contra Platón que la unidad entrañaba una heterogeneidad.

² En este caso, puede decirse que se habría perdido de vista lo principal, que el ciudadano, aquel que ejerce sus derechos y deberes políticos, lo es para mandar y para obedecer. Esto variará en cada régimen pero el mejor será el que es político en orden a la virtud del “vivir bien” y no a la ambición de poder. Véase, *Política*, 1284a 13

³ Aristóteles ofrece en la *Política* las razones del surgimiento de la democracia: creer que los que son iguales en un aspecto lo son iguales en absoluto. Cf. *Política*, V, 1130 a 3 e; también, las razones del nacimiento de la oligarquía: suponer que los que son desiguales en un sólo punto son desiguales en todo. “Por ser desiguales en bienes suponen que son desiguales en todo, por unos tener más; los otros, diferenciarse más”. Cf. *Política*, V, 1130 a 4. El estagirita explica que frente a tal situación ambos tienen justicia parcialmente, pero no desde el punto de vista absoluto. Por estar en el error cuando no participan del poder se sublevan. Sin embargo, Los únicos absolutamente son los virtuosos, pudiendo rebelarse con más justicia, no lo hacen. Cf. *Política*, III, 1281a4; III, 1283 a24

recuerda frente al cadáver de Patroclo la muerte de su padre, de sus hermanos y de su esposo causada por la mano de Aquiles destructor de ciudades¹, como también puede verse en el largo pasaje en que Andrómaca se dirige a Héctor rogándole que deponga su ardor, recordándole que Aquiles a matado a su padre en la toma de Tebas, luego sus siete hermanos mueren todos el mismo día defendiendo su hogar, temiendo su muerte que la hará viuda y huérfano a su hijo². Con menos frecuencia tal vez se ve también que padre e hijo se vuelven allí compañeros envolviéndose en la fraternidad de la lucha. Pero incluso los propios *hetairos*, los compañeros de edad, suelen considerarse unos a otros como hermanos, fieles en la adversidad, prestos a ayudarse frente a los peligros que la guerra a nadie ahorra.

A partir de lo anterior podría pensarse que el vínculo fundamental en la guerra es el de la hermandad de los héroes que se auxilian en los peligros o que tras un mal desenlace, la muerte de un compañero, un hermano sobrevive para vengar su muerte. Lo ejemplos de estos casos abundan en la *Iliada*: Crebrión socorre rápidamente a su hermano Héctor tras la muerte de su cochero, *Archéptolème*³. Acto seguido Héctor lanza una piedra a Teucro dándole certeramente como venganza por la muerte de su querido compañero⁴; al ver ese espectáculo nefasto Ajax “no abandona a su compañero”, corre a su auxilio y junto con éste Mecisteus y Alastô⁵. Otro que se puede citar es el de Acamas vengando la muerte de su hermano⁶. También puede suceder que una ciudad base su defensa únicamente en la fuerza de hermanos y primos, cuestión que Sarpedón le reprocha a Héctor, presentándose a la lucha sin ejército⁷. También puede reducirse la lucha de entre dos ejércitos al duelo de una pareja de hermanos como Trasímedes y Antíloco que se enfrentan a Atymnios y Maris⁸. Uno de los hermanos también puede sentir que el otro le necesita, como Menelao que llega al banquete sin necesidad que Agamenón le llame⁹. En suma, la guerra entre aqueos y troyanos está repleto de pasajes en que la hermandad en sus diferentes tipos, hermanos de sangre, primos y compañeros de edad, es el pilar fundamental en el que se asienta la fortaleza de un ejército que actúa como un solo individuo. Como decíamos más arriba, en la guerra el vínculo fundamental lo brinda la hermandad pues ésta habla de la solidaridad en la adversidad; contrariamente lo más terrible será no socorrer al hermano.

¹ Cf. *Iliada*, XIX 293-300

² Cf. *Iliada*, VI, 421-465

³ Cf. *Iliada*, VIII 317

⁴ Cf. *Iliada*, VIII 327

⁵ Cf. *Iliada*, VIII 334

⁶ Cf. *Iliada*, XIV, 483-485

⁷ Cf. *Iliada*, V 474

⁸ Cf. *Iliada*, XVI 320-325

⁹ Cf. *Iliada*, II 409

Pero la hermandad no es sólo el símbolo de la unión sino que le acompaña también como signo de la división. Es fácil ver cómo cambia la perspectiva desde la hermandad heroica que muestra Homero a las luchas entre hermanos que muestran, cada uno a su manera, Hesíodo, Teognis y Heródoto.

3.3.2 La hermandad y la discordia

En *Trabajos y días* puede verse que Perses, por ejemplo, es el ejemplo del hermano desleal que toma lo que no es suyo del reparto de una herencia familiar. De hecho gran parte del libro está dedicado al hermano portador de la *hybris*, corrompido por la ciudad donde brilla la injusticia de los que rompen sus juramentos y las leyes. Pero ahora, más que concentrarnos en el caso personal que afecta al poeta, nos interesa mostrar que para éste la hermandad aparece a la base de la discordia:

“No hagas del amigo un hermano; si lo hicieras, no seas el primero en provocarle un mal”¹.

Esta sentencia del poeta tiene un contexto definido, la edad de hierro, la época actual, donde el orden de la justicia ha sido arrasado por la *hybris*. A consecuencia de ello es que toda normalidad – todo orden natural, como la fidelidad entre los hermanos o la que debe profesar un hijo a su padre – amenaza con desaparecer. Un mal acecha los vínculos más entrañables, entre ellos el de los hermanos puesto que, dada la época de decadencia, la reciprocidad del vínculo filial se transforma en querella² en esta época de inversión de todas las semejanzas donde de persistir la crueldad de los hombres, el hijo no cuidará ni honrará a su padre, ni habrá entre ambos semejanzas, momento en que en la familia se instalará definitivamente la división como el signo de la inversión de todos los valores³.

3.3.3 Teognis: el riesgo latente en la hermandad

Mientras para Hesíodo la injusticia domina en las ciudades porque principalmente la *hybris* de los poderosos, los *basileís*, ha renunciado a la medida que entregaba Zeus, para Teognis la injusticia tendrá claramente otros causantes. Ésta será producida por los *kakoi*, por la masa que entra en la ciudad y ocupa sus instituciones. Un aristócrata como Teognis, no vacila en advertir del peligro de confiarse a los “muchos” cuando la *pólis* ya no es el lugar de los iguales. Desde ese momento la desconfianza ingresa en propio círculo de los compañeros:

“No comuniqués por entero tus proyectos a todos tus amigos: son pocos entre muchos los que tienen un carácter leal”⁴.

¹ *Trabajos y días*, vv.707-708

² También puede pensarse que el problema estriba cuando la semejanza entre dos se hace transitar a la identidad, pues, en ese caso, los dos ocupan un mismo lugar, desapareciendo la proximidad y el vínculo que uniendo distingue los semejantes.

³ Cf. *Trabajos y días*, vv. 180-195

⁴ *Elegías I*, v. 73 y ss.

Desde entonces la ciudad se halla a la deriva, pues el círculo de la aristocracia que se fundaba en la confianza de los *homoios*, se ha visto corrompido por influencia de los *kakoi*.

“No trates con hombres viles, sino está siempre unido a los buenos; bebe y como con aquellos, reúnete con aquellos y sé grato con aquellos que su poderío es grande. De los buenos aprenderás buenas cosas; pero si te juntas con los malos, estropearás incluso tu buena naturaleza. Aprende estas máximas y trata con los buenos, y algún día dirás que aconsejo bien a mis amigos”¹.

A todo aquel que goce de buena naturaleza le será necesario buscar los que tengan un corazón semejante, vale decir, por qué no, un buen juicio, virtud de los *aristoi*, pues hay que saber no confundir el amigo verdadero con el nuevo ciudadano vulgar, sentado a la asamblea, pues éstos son incapaz de ser fieles a su palabra. Una detalle es importante de destacar: la amistad que comienza a definir Teognis tendrá desde ahora un carácter sectario:

“Pocos amigos hallarás que te resulten seguros en situaciones de peligro; hombres que poseedores de un corazón acorde con tuyo, tengan ánimo de tomar igual parte de los bienes y los males”².

El verdadero amigo es el que prueba su lealtad en el conflicto, porque a la hora de la *stásis* sabrá combatir con su compañero como un solo hombre. Teognis insiste en la virtud de tener amigos fieles en los momentos difíciles donde, comparable a un hermano, son hombres valiosos pese a su carácter³. La amistad y la compañía sólo deben entregarse a los semejantes, rodearse de los que comparten la misma naturaleza y evitar el resto:

“No hagáis jamás vuestro compañero querido a un hombre vil; huidle siempre como a un mal puerto”⁴.

Las recomendaciones de Teognis son decidoras a la hora de comprender la situación de la nueva *pólis*: la amenaza de la *hetairía*. No sólo debido a la participación de los malvados en los asuntos comunes, sino porque su entrada parece contaminar las antiguas virtudes ancladas en el buen orden. Estos, los malos, corrompen el orden de la ciudad y el corazón de los propios buenos⁵.

3.3.4 Heródoto: hermanos y rivales

En el caso que nos presenta Heródoto podemos ver el centro de una lucha fraterna que tiene escala política pues afecta a la ciudad: los hermanos se dividen. Donde con mayor razón nos sentimos interpelados es en su comentario sobre los primeros reyes de Esparta: habiendo parido gemelos la

¹ Cf. *Elegías I*, vv.30-39.

² *Elegías I*, v. 80 y ss.

³ Cf. Nuevamente los versos de Teognis: “Ojalá tenga yo un amigo que conociendo a su compañero lo soporte aunque sea de mal carácter igual que a un hermano”. Cf. *Ibid.*, v. 95 y ss.

⁴ *Elegías I*, v.114 y ss.

⁵ Los malos corrompen la naturaleza Cf. *Elegías I*, vv.30-39

mujer del rey, y recomendado por la *Pitía* hacer reyes a ambos, se procura mayor atención al primogénito, llamado Eurístines, que al otro, llamado Procles. Y entre paréntesis Heródoto agrega:

“Según cuentan, cuando se hicieron unos hombres, y a pesar de que eran hermanos, ambos mantuvieron entre sí, durante toda su vida, encontradas diferencias; y sus descendientes han seguido haciendo lo mismo”¹.

¿Cómo podemos interpretar este pasaje? ¿Se trata de pensar que a pesar de ser hermanos, de estar unidos por el vínculo de sangre, las diferencias sobrevivieron accidentalmente, o bien, que siendo hermanos o puesto que eran hermanos las diferencias se impusieron con todo derecho? Aristóteles agrega otro tanto a este conflicto entre hermanos: Las dos casas reinantes en Esparta vivieron siempre en discordia: dos casas reales, funciones y cultos aparte². Y si volvemos a Heródoto podemos conocer más detalles de esta polémica relación fraterna. El historiador relata una disputa de los dos reyes en el campo de batalla en Eleusis, Demarato discute con Cleómenes, ambos a la cabeza del ejército, en plena invasión del Ática en el año 506 a.c. Los aliados al ver que los reyes no estaban de acuerdo se retiraron. Desde entonces se impuso la ley de alternar la jefatura en campaña³.

3.3.5 La hermandad en la filosofía de Platón y Aristóteles

En la filosofía, por su parte, se manifestará un cambio importante con respecto a la representación de la hermandad, pues aparecerá como la base de la amistad. Platón y Aristóteles, cada uno, va a definirla como una primera virtud política, evitando asociarla a la unidad partidaria de las facciones. La *República*, por su parte, puede ser tenida como un discurso sobre el vínculo fraterno, siendo, ella misma, una tentativa, un recorrido elemental entre amigos y hermanos para conocer los caminos que separan lo justo y lo injusto⁴. Una buena síntesis de esta idea puede verse en el proverbio que Platón pone en boca de Sócrates, tal vez como el símbolo mayor de la justicia:

[...] que el hermano ayude al hermano; de modo que si a tu hermano le falta algo, acude en su socorro⁵.

Este proverbio sin duda estaba presente en el paradigma de la hermandad heroica y continúa vigente en el discurso platónico en esta ocasión para fundar la “verdadera” *pólis*⁶. Muy próximo al proverbio, entre las mentiras necesarias, los mitos, las historias y narraciones que vienen desde

¹ Cf. *Heródoto*, VI, 52

² Cf. *Política*, II, 1271 a

³ Cf. *Historia*, V 75

⁴ Cf. *República*, IV 427d

⁵ Cf. *República*, II 362d

⁶ También Teognis, haciendo referencia a un doble deber, amistad y vigilia para con los amigos, enemistad y violencia contra los enemigos: “Que caiga sobre mí el cielo de bronce –temor de los hombres nacidos del suelo- si no ayudo a los que me quieren y no soy el gran azote y el dolor de mis enemigos. *Elegías I*, v. 870

antiguo, expone Platón una “mentira noble” para persuadir a gobernantes y ciudadanos de obrar con justicia y de defender su territorio:

Vosotros todos cuantos habitáis el estado sois hermanos¹.

Todos los atenienses han nacido de la misma tierra, incluso sus herramientas han sido forjadas en su seno, por ello se vuelve absolutamente necesario que se preocupen de esta madre que les dió a luz y que les ha criado. Tema recurrente el de la tierra que alimenta. En *Menéxeno*, nos alejamos de la noble mentira para ingresar netamente en el discurso político sobre la superioridad de Atenas. En el elogio a la autoctonía de los atenienses, Platón agrega al mito de *República* que es esta propia tierra la que ha forjado las buenas costumbres de los hombres, ya que los primeros que allí habitaron, los ancestros de los actuales residentes, no eran invasores sino que eran hombres que habían nacido allí de la misma tierra, viviendo en una auténtica patria, alimentados por una madre y no por una madrastra, ganando por ello en vigor mientras estaban vivos y en honor después de dejar de estarlo, pues, al morir, volvían a la tierra que les había engendrado y criado. Por estas razones no sólo debiese honrarse esta tierra incomparable sino la buena calidad del conjunto que forman tierra y hombres².

Esta cuestión será la base del buen gobierno de Atenas, la buenas costumbres que nacen de la buena tierra, como los ciudadanos que son hermanos. Pues esta buena tierra y esta buena crianza ha posibilitado el nacimiento de una buena organización política que, en adelante, ha continuado formando buenos hombres, “la bondad de la organización les ha hecho gentes de bien”³. Entonces, la razón de ser de su organización política, el gobierno de los mejores con consentimiento de las masas, es la igualdad de origen:

[...] los otros estados se constituyen con hombres de toda suerte y que no son homogéneos entre ellos, de manera que las organizaciones políticas de esos estados carecen también de homogeneidad, siendo tiranías u oligarquías; en consecuencia, las gentes que allí viven se juzgan mutuamente, unos se consideran esclavos y otros sus maestros; mientras que nosotros y los nuestros, todos hermanos nacidos de una misma madre, no nos estimamos esclavos los unos de los otros, ni tampoco maestros; al contrario la igualdad de origen en el orden de la naturaleza nos fuerza, en el orden de la ley, a buscar la igualdad política, y entre nosotros, a no considerar nada más que la virtud y la sabiduría⁴.

Para Aristóteles la unidad de la *pólis* no es un problema, ni menos un objetivo, pues a la *pólis* le conviene una cierta unidad pero no se reduce a ella. Incluso le conviene una cierta heterogeneidad ya que su esencia es ser una comunidad plural distinta de la casa, donde reina la homogeneidad y la

¹ Cf. *República*, III, 414d- 415a

² Cf. *Menéxeno*, 237b

³ Cf. *Menéxeno*, 238c

⁴ Cf. *Menéxeno*, 239e

unidad. Para el discípulo de Platón, frente a la *pólis*, una cuestión fundamental será definir qué cosa es la concordia entre los ciudadanos, cómo se consigue y cómo se conserva. Si abrimos la *Ética* para observar ahora sus razonamientos acerca de qué sea la concordia (*homonoia*) y cómo arriba la discordia (*stásis*), las estrategias de análisis cambiarán, pues no se trata aquí de la concepción de la autoctonía como fundamento de la unidad que perdura incluso en la guerra civil, sino del análisis del vínculo que sostiene toda comunidad y, por lo mismo, cuando por su ausencia se ve declinar todo régimen.

Se dice que una ciudad está en concordia cuando los ciudadanos piensan lo mismo sobre lo que les conviene, eligen las mismas cosas y realizan lo que es de interés común. Por tanto los hombres son del mismo interés en lo práctico (...) Pero cuando cada uno quiere ser el que mande, como los capitanes en *Las fenicias*, surge la discordia; porque la unanimidad no radica en pensar todos lo mismo, sea lo que fuere, sino en pensar lo mismo sobre la misma cosa (...) así pues, la concordia parece ser una amistad civil, como se dice, pues está relacionada con lo que conviene y con lo que afecta nuestra vida¹.

Partamos por la conclusión y vayamos así hasta el principio: si tomamos el camino desde el final de la citación se lee que es la amistad aquello que funciona como vínculo entre los ciudadanos o, mejor dicho, lo que mantiene intacta la concordia, pues cada cual se contenta con lo que le corresponde y en común se produce un acuerdo de opinión sobre los temas más importantes como son los relativos a qué sea lo conveniente o inconveniente para vivir juntos y bien. La discordia arriba cuando cada cual quiere mandar, cuando lo que conviene a todos pasa a segundo plano o se oculta detrás de la ambición del poder. Y, fundamental, cuando el interés general está por sobre el deseo particular. Cuando se cumplen tales condiciones hay amistad y sólo entonces la ciudad se ve bien encaminada a su fin que es "vivir bien".

Para el estagirita el vínculo de la comunidad, que queda definido en la amistad civil, sólo puede existir cuando los ciudadanos son portadores de virtud pues, la concordia existe entre los buenos, entre los malos, la discordia, ya que aspiran a alcanzar más de lo que les corresponde². Tal distinción nos mostrará luego de qué modo la *pólis* termina definiéndose, tal vez a su pesar, en una comunidad homogénea como la de los hermanos.

Al principio de la vida en comunidad, según Aristóteles, se halla la amistad:

todo es obra de la amistad, pues la elección de la vida en común supone amistad³.

¹ *Ética Nicomáquea*, IX, 1167 21-34. También: "La concordia es amistad política". Cf. *Ética Eudemia*, VII, 7, 1241 a 30

² Cf. *Ética Nicomáquea*, IX, 167b 5-10

³ *Política*, I 1281a 13-14

La vida en común que no es la de la primaria comunidad del *oïkos*, aquella que es entonces por elección, se basa en la amistad. Pero he aquí donde nos enfrentamos a una gran dificultad frente a un deslizamiento de las cuestiones que convienen a la *pólis*, como comunidad superior, a las que convienen a la casa como comunidad primaria. Nos referimos a la semejanza de la amistad que destaca Aristóteles como lazo que reúne la comunidad de la *pólis* y la hermandad que radica en el *oïkos*.

La amistad de los hermanos se parece a la de los compañeros, porque son iguales y de la misma edad, y tales personas son muy semejantes en sentimientos y caracteres. También se parece a ésta la amistad de los miembros de una timocracia, pues en ella los ciudadanos aspiran a ser iguales y equitativos, y, por tanto, gobiernan por turnos y por igual; por consiguiente la amistad también es así¹.

Tras esta comparación realizada entre la semejanza de los hermanos y la amistad de los miembros de la timocracia ¿divisamos el fondo de la tesis de Aristóteles o nos arriesgamos a caer en una confusión? Pareciera que a través del razonamiento de Aristóteles cruzamos el umbral de la amistad de los consanguíneos para unirla a la amistad de los que se eligen como tales:

Los hermanos se quieren mutuamente por haber nacido de los mismos padres, pues la identidad en relación con estos produce identidad entre ellos mismos; de ahí as expresiones ‘la misma sangre’, ‘las mismas raíces’, y otras semejantes. Son en cierta forma lo mismo pero en individuos separados. La crianza en común y el ser de la misma edad contribuyen, así mismo, en gran manera, a la amistad; de ahí también, edad con edad, y los que viven juntos son compañeros; por eso también la amistad entre hermanos se parece a la que existe entre camaradas².

Con este pasaje pareciera que podemos afirmar que si la amistad es la forma básica del vínculo que une a los ciudadanos ésta se funda en la hermandad como su forma esencial. Así, de esta manera, no habría contradicción en afirmar que en verdad la comunidad de la ciudad coge su forma del régimen de los hermanos³.

En la proximidad y en la confusión de los hermanos y los compañeros de la misma edad nos aproximamos a Platón, pues finalmente en los razonamientos de maestro y discípulo la relación fraterna queda a la base de la ciudad y la política. De ahora en adelante se comprende la tarea que tiene entre manos esta política de la unidad: ocultar la división y la discordia entre los “hermanos” y crear una buena memoria que recuerde el vínculo esencial que soporta la relación ciudadana, inclusive allí donde su fortaleza se ve puesta a prueba, la guerra civil: la casa en medio de la ciudad, ¿eso nos recuerda la institución política que constituye la tragedia? En el teatro griego a menudo se pone en escena la ruptura, la lucha entre los hermanos pero también el vínculo estrecho entre olvido y memoria

¹ *Política*, VIII 1160 a 28-30

² *Política*, VIII, 1161b 30-35

³ Cf. Loraux, Nicole, *La ciudad dividida, el olvido en la memoria de Atenas*, op. cit., p. 209

política. Ya Plutarco recordaba la construcción de un altar en honor a Leteo, Olvido¹, en la *acrópolis*, específicamente en el Erecteo, un lugar de suma importancia si se toma en cuenta que simboliza la fundación², para mostrar la reconciliación tras la querrela entre Atenea y Poseidón por devenir el patrón de la ciudad. La reconciliación política fundada en el olvido, tal es la cuestión que nos interesa, pues, como dirá Nicole Loraux, lo que ello muestra es que “político” como adjetivo se predica en Grecia a quien sabe olvidar³. Como hemos destacado ya la tesis que defiende Loraux a lo largo de su investigación es que la *stásis* es connatural a lo político en la medida en que el conflicto gesta la dimensión “común” de la *pólis*⁴. Y la manera de rastrear esta hipótesis será interpretar las tragedias como ficciones que recrean el escenario de la propia *pólis*, donde en el corazón de lo político la memoria de la unidad se construye en el olvido de la *stásis*.

3.4 La *stásis* según la tragedia

La tragedia es una institución política⁵ en la que, en el caso de los atenienses, estos contemplan el destino de los héroes a distancia, no sólo por el espacio que media entre la representación y los espectadores sino porque las tragedias puestas en escena tienen lugar fuera de Atenas⁶. La distancia es necesaria, espacial y también temporal: no se representan acontecimientos cercanos, como se puede ver por el castigo recibido por Frínico tras la representación de *La caída de Mileto*⁷ en 493 a.c, hecho ocurrido el 547 a.c. De preferencia los protagonistas de las obras son héroes y ciudades de la tradición que la epopeya se encargó de destacar y relacionar. Sin embargo, eso que se supone pasado tiene una presencia y una vigencia incontestable en el presente de la ciudad, esa tradición se muestra operativa en la religión y los valores tradiciones familiares. Por ello la tragedia es a primera vista una combinación de elementos, una conjunción polémica entre pasado y presente pues

¹ *Leteo*, (Olvido), hijo de Discordia, (*Eris*). Cf. Hesíodo, *Teogonía*, 227-227

² Se halla dedicado a Atenea, Poseidón y Erecteo, mítico rey de Atenas.

³ No sólo olvidar los odios y daños sino hechos, por ejemplo, el asesinato de Efiltes.

⁴ Distintos conflictos –en tipos e intensidad– son subsumidos bajo el vocablo “*stásis*”. Desde la época arcaica luchas entre las regiones y provincias por la hegemonía de la *pólis*, pero también, luego de las reformas de Clístenes que contribuyen a la mezcla de éstas en la nueva organización de tribus y *dêmos*, las luchas omnipresentes entre ricos y pobres: los primeros para asegurar y perpetuar su dominio, los segundos para ganar una mayor participación en el gobierno. En pleno apogeo de la *pólis* los conflictos no desaparecen aun cuando todos ellos no acaben en guerra civil, sólo que los propios historiadores se han encargado de asimilarlos a la sedición del pueblo.

⁵ Para los autores de *Mito y tragedia* es fundamental destacar que: “la tragedia no es sólo arte sino institución social, gracias a esta la ciudad se hace teatro en el mismo espacio urbano de las asambleas y los tribunales. Cf. Vernant, Jean-Pierre, Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en grece ancienne I*, París, La Découverte, 2001, p. 24

⁶ Treinta y tres tragedias se conservan, sólo cuatro suceden en suelo ateniense, las cuales están a su vez comprometidas en el juicio a un extranjero o con su asilo. (Vidal-Naquet, Pierre, *El espejo roto. Tragedia y política en Atenas*, Abada Madrid, 2004, p. 62)

⁷ El escritor trágico fue condenado a pagar 1000 dracmas debido al dolor causado en los espectadores. Pese a narrar acontecimientos relativamente cercanos, otra suerte corre *Los persas* de Esquilo, aclamada por el público. Cf. *Ibid.*, p. 11

“confronta los valores heroicos con los valores de la ciudad en el momento que la ciudad intenta imponerse”¹.

Tal parece ser el primer problema del que tendremos que ocuparnos: la distancia o la falta de ella, la relación entre la ficción y la crítica frente a ese pasado actual. Un caso ejemplar nos parece importante destacar para comprender la inquietante cercanía del pasado, éste es el de Solón: para el poeta el pasado está más cerca de lo que parece para representarlo sin problemas², habida cuenta de la lucha que él mismo ha encarnado, codo a codo con Hesíodo, por intervenir y proyectar de otra manera las creencias del mundo religioso que justificaban en gran medida el dominio de los poderosos. Sin embargo, no podemos decir que la democracia o la *isonomía* que intentan imponer Solón y Clístenes rompa definitivamente con la tradición, pues el pasado permanece vivo en los cultos heroicos y en la religión cívica, si bien ya no se trata de la religión homérica, sino que nos encontramos en una religión *políada*, el héroe sigue anclado en la fuerza y la violencia que la política de los iguales y la cultura del *nómos* intentan dejar atrás. Entonces, ese contexto heroico que pervive en las instituciones más fundamentales de pronto se vuelve extranjero a la condición de ciudadano. Lo que muestra entonces la tragedia no es una reconstrucción del pasado, la continuidad del pasado en el presente como si el héroe continuase siendo un modelo, sino la ruptura ligante del mundo religioso y el político, dado que la heroicidad se transforma ella misma en un problema para la democracia³. Nos enfrentamos a una paradoja abrumadora pues lo que dice a fin de cuentas la tragedia es que el mundo del héroe y el de la ciudad que ha creado el *nómos* son dos realidades incompatibles pero, al mismo tiempo, recuerda el mundo heroico continúa presente con una inquietante familiaridad⁴. El héroe funda la ciudad, pero debe morir para que la ciudad pueda continuar con su igualdad. El problema es el retorno del héroe pues su sangre corre en las venas de las instituciones que, sin embargo, quieren apartarse de su violencia fundadora. En suma, éste *no puede* vivir en la ciudad, pero lo hace.

El héroe de la epopeya recuerda la fundación, el poder instituyente anclado en la fuerza de los *aristoi*, que parecía eterna y cubierta por un halo divino. Al contrario, a través del héroe trágico, se interrogan las condiciones de la destrucción de las ciudades, ya que en el cumplimiento de su destino se juega el desgarró, la división y la destrucción de la propia *pólis*. Como dirán Vernant y Vidal-Naquet, siendo ésta una institución política es la forma figurada de interrogarse por la *stásis*, por la

¹ Cf. *Ibid.*, p. 16

² Plutarco cuenta la conmoción de Solón al presenciar la representación de Tespis (Cf. Plutarco, *Vidas paralelas* II, 29, 7); sobre la lucha de Solón y Hesíodo contra el dominio de la tradición: cf. Vernant, Jean-Pierre, Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en grece ancienne I*, La découverte, Paris, 2001, p. 17; los autores explicarán: “ el pasado heroico es con lo que ha tenido que luchar para establecerse [la ciudad], pero a partir de lo cual se constituye”. Cf. *Ibid.*, p. 16

³ Cf. *Ibid.*, p. 27

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 16

simultaneidad del pasado y el presente, lo real que denuncia el régimen simbólico como un anhelo¹. Lo que expone con una crudeza esencial es que en efecto las ciudades se destruyen, y su labor es recordar su finitud y la finitud de toda obra humana. La tragedia a pesar de su belleza es un espejo roto en el que se refleja la ciudad:

La ciudad griega es un orden humano que tiene sus propios dioses, compartidos con los de otras ciudades, con los que se comunica por mediación del sacrificio; es un espacio sobre la tierra cultivada que tiene en sus fronteras la montaña o el desierto, donde caminan el pastor y su rebaño, y donde el efebo se estrena; es un tiempo fundado sobre la permanencia de las magistraturas y la renovación de los magistrados; es un orden sexual que reposa en la dominación política de los varones y la exclusión provisional de los jóvenes; es un orden griego que excluye a los bárbaros y limita la presencia de los extranjeros, aunque sean griegos; es un orden militar donde los hoplitas priman sobre los arqueros, sobre las tropas ligeras e incluso sobre la caballería; es un orden social basado en la explotación de los esclavos y la marginación del artesanado, si bien no siempre de los artesanos. Es la combinación, la acción recíproca de estas inclusiones y exclusiones, lo que forma en su conjunto un orden cívico. A la inversa, el orden –o el desorden– trágico pone en tela de juicio lo que dice y lo que crea la ciudad. Discute, deforma, renueva, interroga, como hace el sueño, según Freud, con la realidad. La tragedia, en su propia esencia, es un paso al límite².

En la tragedia la ciudad se toma como objeto de representación, se representa a sí misma frente al público, pero no como mero reflejo, el poeta trágico la pone en cuestión, la presenta dividida, vuelta contra sí misma³, consumiéndose en el desencadenamiento de la plaga de la guerra intestina. Quien contempla ese desgarró, el público es también la ciudad. Mediante la tragedia la ciudad se hace teatro y el ciudadano sujeto trágico, consciencia trágica⁴. No obstante, la ciudad que contempla es otra, los males son siempre representados fuera de Atenas, *aunque* los allí presentes sepan que son los suyos propios. Esta estrategia sirve, sin embargo, para guardar finalmente la unidad, para mantenerse a salvo, como quien contempla a la distancia la catástrofe⁵ o para conservar la esperanza en que la *stásis* es por el momento una amenaza y no una realidad, la única realidad allí es la de la ficción.

Nuestro interés se centra entonces en esta vocación “real” de la tragedia, que instala una distancia crítica frente a la continuidad cívica de la ciudad. ¿Dónde? Entre la escena y la tribuna o, más precisamente, en sus propios intercambios⁶. A través del coro la masa experimenta confundida los padecimientos del héroe, convirtiéndolos en sus propias tribulaciones, frente al encuentro de dos

¹ Cf. *Ibid.*, p. 27

² Vidal-Naquet, Pierre, *El espejo roto. Tragedia y política en Atenas en la Grecia Antigua*, op. cit., p. 53

³ Cf. Vernant, Jean-Pierre, Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne, I*, op. cit., p. 25

⁴ Cf. Vernant, Jean-Pierre, Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne, II*, op. cit., p. 83

⁵ Sirve en suma para que Atenas reflexione el mal de los otros, de las ciudades condenadas a la *stásis* como Tebas. Así ella misma afirma su superioridad. Aún así, podríamos decir con Vidal-Naquet: “La tragedia es un espejo roto en el que se refleja la ciudad”. Cf. Vidal-Naquet, Pierre, *El espejo roto. Tragedia y política en Atenas en la Grecia Antigua*, op. cit., p. 54

⁶ La lírica del coro sería más cercana a la epopeya heroica y la prosa del héroe a la masa. Cf. Vernant, Jean-Pierre, Pierre Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne, I*, op. cit., p. 27

mundos que se repelen: los valores heroicos y los valores de la ciudad, la familia y el *nómos*. Pues, si su destino es trágico, es porque la familia es lo que la ciudad ha debido expulsar para imponerse como régimen de igualdad, por ello finalmente la catástrofe se cierne sobre ambos. En otras palabras, la tragedia nos muestra que en la *stásis* aflora lo que yace oculto en las profundidades de la ciudad: la discordia familiar. Existen dos vías por las que se desarrolla tal tipo de discordia. La primera, tal vez la más reconocida en la tragedia griega, se presenta como un destino ciego que el héroe no puede contestar ni en ocasiones reconocer hasta que se ha hecho demasiado tarde, hasta el momento en que la peste ha caído sobre la ciudad anunciándose como el signo evidente de una injusticia ya acontecida. La segunda, es la maldición que arroja la divinidad por un crimen alevoso. En la primera vía el destino es un *fatum* del que no es posible huir. para tal caso tenemos un ejemplo célebre, aquel que relata la destrucción de la familia maldita de Edipo, los Labdácidas. En la segunda, la trilogía de Esquilo conocida como la *Oresteia*, en la que podemos apreciar cómo el poeta pone en escena la caída de la casa de Atreo como castigo de haber fundado la ciudad gracias a una lucha fraterna. La trilogía que se desarrolla en Argos comienza con la muerte de Agamenón en *Agamenón*, sigue con el matricidio cometido por Orestes en *Las Coéforas* y termina con su “olvido” en *Euménides*. La importancia de esta trilogía radica en que la debacle familiar termina con el olvido del crimen de Orestes tras su juicio en el Areópago gracias a la intervención de Atenea, mostrando que, paradójicamente la ciudad puede integrar su pasado si renuncia a él. El ejemplo preclaro de esta cuestión es que la disputa entre Apolo y las Erinias –que podría ser comprendido también como una *stásis*- acaba con la conversión de las *Erinias*, las Furias vengadoras, en *Euménides*, en vigías de la paz intramuros. Desde ese instante se puede ver al Areópago como tribunal que juzga los crímenes de sangre, de forma tal que el antiguo derecho a venganza perderá su fundamento civil¹.

¹ Cf. *Euménides*, vv. 482-484.

4 Platón: (re)fundar la ciudad contra la stásis

4.1 La crítica a la democracia

Para Platón la *stásis* acompaña a la ciudad desde las reformas de Solón: si la enfermedad emerge de manera más o menos habitual en la vida de un individuo, la *pólis* democrática está más propensa a la pérdida del orden desde que fue extendida la ciudadanía a la masa¹. Lo que debía significar la conversión de la masa indistinta (*okhlos*) en *dêmos*, pueblo, singularidad política, trajo a la *pólis* el mayor de los males: la división². Para Platón la falsa igualdad de esos “no-iguales” crea las condiciones ideales para la aparición de la *stásis*. Pero el fenómeno, en todo caso, no sólo corresponde a Atenas. Como se relata en la *Carta VII*, todas las ciudades sin excepción tienen un mal régimen político, están enfermas de *stásis*³, si las decisiones son tomadas a viva voz por la gran mayoría, por quienes han roto el orden que habían fundado de manera justa los aristócratas.

Como destaca Pierre Pontier, Platón elabora la historia de la corrupción de la *pólis*, una degeneración que termina con la reflexión de su propio tiempo: hasta las guerras médicas, la historia se presenta como una serie de vicisitudes (*pathemata*) que a partir de cierto momento devienen enfermedad, *nosemata*, falta de *nous* (*anoia*)⁴. En ese contexto, en primer lugar, los griegos –los aristócratas, mejor dicho- sólo encuentran refugio en estos grupos que son la base de una asociación y cooperación suprafamiliar y que por ello constan de un sumo valor, mucho mayor que el de la *areté* democrática⁵. El filósofo explica que el nacimiento de las *phílias*, no así el de las facciones, es causada por un “temor natural” a los hechos que confunden el orden de la *pólis*. Así se inició la historia del desarrollo natural de la asociación política: para batirse contra los azares de la fortuna. Sin embargo, el panorama es distinto cuando la masa adquiere estatuto político, cuando en la ciudad sus miembros pierden distancia y el tumulto gobierna. Las leyes y el orden impuesto por los antiguos aristócratas será desarreglado, confundido, por el tumulto. He ahí la mayor confusión y peligro de la democracia: juzgar por el tumulto⁶. Tanto en la democracia como en el teatro, dirá Platón, prima la confusión y la falta de

¹ “cuando una constitución ofrece a un grupo social parásito la posibilidad de alimentarse, la confusión se desarrolla y acentúa la enfermedad. Tal es la lección política de la República”. Cf. Pontier, Pierre, *Trouble et Ordre chez Platon et Xenophon*, París, Vrin, 2006, p. 97

² A este respecto Platón comparte su juicio con algunos emblemáticos aristócratas como Teognis y Píndaro: los malos (*kakois*) serían los portadores de la *stásis*, acostumbrados a la violencia y al crimen, carentes de un alma clara y de recta opinión, presos de sus pasiones.

³ Cf. *Carta II*, 326 a; que es otra forma de decir que todas están vueltas contra sí mismas (las leyes, 626a-b), vale decir, que tienen un gobierno injusto.

⁴ Cf. Pontier, P., *op. cit.*, p. 108

⁵ Cf. *Las leyes*, 646e 647a

⁶ Cf. *Las leyes* 701 d; como habíamos dicho ya el principal problema que ve nacer Platón se desarrolla desde la propia apertura de la ciudadanía a la población no-noble, vale decir, desde el momento en que se puede contar e identificar dos grupos distintos formando un solo cuerpo: quienes se reúnen gracias al parentesco original y son poseedores de la tierra y quienes son contados como fuerza de trabajo y que nada poseen.

distancia: entre aplausos los oradores se abruman unos sobre otros. La asamblea democrática no conoce distinción con el teatro, ambas se confunden, lo que sirve en una sirve también en otra, las apariencias de una son también las apariencias de la otra. Esto desemboca en suma, en una la parálisis del juicio¹ pues la justicia yace subordinada al azar del ruido².

Y, sin embargo, el error lo comete la oligarquía pues hace surgir una clase social que parasita el gobierno. Sin preámbulos estos serán llamados zánganos. Estos parásitos son quienes pervierten la unidad original de la ciudad³, actuando como agentes de la enfermedad⁴. Los pobres o “zánganos” producen la confusión, enturbian la claridad del lazo comunitario. La principal cualidad (o su falta) es que afectan directamente la fluidez del diálogo, estancan las posiciones, podríamos decir. Desajustan la armonía, con su murmullo, provocan la confusión. Allí, el ruido constituye el signo exterior de la confusión que paraliza la dirección de la ciudad⁵. Cuando la confusión se dispara, es por esencia ruidosa, *phonética*, se podría decir, animal, en la medida en que remite no a lo justo para la comunidad, sino en lo beneficioso para cada uno⁶.

¿Cómo se gestan, no obstante, esta serie de transformaciones? Platón echa mano al mito: al inicio está el descuido de las Musas: música y gimnasia. ¿por parte de quienes? De esos primeros engendrados en el momento inoportuno. Una vez llegados al poder que sus padres les cedían, su primer error estará en abandonar las musas y volverse con ello incultos. Los guardianes desde entonces no serán los adecuados⁷. Acudiendo al mito de las edades Platón propondrá que en esa situación es donde se produce la mezcla de las razas que por resultado propio obtiene la desemejanza y la anomalía inarmónica⁸. Como en una *stásis*, las razas más bajas lucharan violentamente por obtener la tierra y casas de oro y plata. Trayendo el orden los de oro y plata, tras un acuerdo que ponían fin a sus discrepancias, se unirán para esclavizar a los otros y adueñarse de las tierras y preocuparse de sus cuidado y de la guerra⁹. Éste sería el primer régimen tras el desorden de los hijos mal concebidos, intermedio entre la aristocracia y la oligarquía: como no ejercerán trabajos, sino que se consagrarán a la guerra y la gimnasia se parecerán a los primeros; cómo no ocuparán a los hombres sabios que buscan la paz en el gobierno, pues ya no existen, tendrán allí a los fogosos e inclinados a la guerra, siempre encargados de buscar las estrategias para pasar la vida en la batalla; en razón de todo

¹ Cf. *República*, VI 766d; IX 876b

² Cf. Pontier Pierre, *op. cit.*, p. 97

³ Cf. *República*, V, 470b; VIII 554d, 560 a-b

⁴ Cf. *República*, VIII 564c

⁵ Cf. *República*, VIII 565 e

⁶ Cf. Pontier Pierre, *op. cit.*, p. 97

⁷ Cf. *República*, VIII 546 d

⁸ Cf. *República*, VIII 547a

⁹ Cf. *República*, VIII 547c

esto se parecerán a los oligarcas¹. Estos estarán sedientos de riquezas, pero serán avaros guardando todo en sus casas, disfrutando de sus placeres en privado, escapando de la ley no conscientemente, sino por haberse educado en ausencia de la Musa, la que se acompaña de argumentos y filosofía. Un régimen tal queda perfectamente definido en el deseo de imponerse y ser venerado², y quien siente de esa forma es el timocrático³. El segundo, la oligarquía, nace como consecuencia del anterior, ávido también de riquezas pero menos excelentes por su degradación, pues más se veneran en este estado los hombres ricos y las riquezas, y menos los hombres buenos⁴. El oligarca nace como consecuencia de tener un padre bueno pero vivir en una estado mal organizado⁵, y sobre todo allí se impone la tasación de la fortuna para participar del gobierno, prohibiendo a quienes están bajo de la medida de ocuparse en esos asuntos⁶. El peor problema entre todos es que ese estado es en verdad doble: estado de los ricos y estado de los pobres, conviviendo en el mismo lugar y oponiéndose los unos a los otros⁷. La peor enfermedad de este régimen es que, permitiendo que la diferencia entre ambos se suscite –que unos vendan lo suyo empobreciéndose, que otros compren lo que no les pertenece, enriqueciéndose- los oligarcas dejan a los sin ocupaciones, a los que no participan de ninguna función de la *pólis*, vivir en el estado por el sólo hecho de ser indigentes⁸. De esta manera se crían los zánganos, mendigos o malhechores⁹.

Aun así, el régimen oligarca manifestará una cualidad, a saber: hará crecer en él individuo y en la ciudad solamente los deseos necesarios, aunque no por un buen fin, sino por la avaricia que le lleva a atesorar el dinero como el bien máspreciado¹⁰. Al huir de ese gobierno la excelencia y la virtud, el “estado democrático” surge como un virus esparcido por quienes envidian la riqueza de los otros¹¹. Así pues el cambio de un gobierno a otro se produce cuando, debilitado por el virus, la guerra interna (*stásis*) se enciende: entonces la democracia se instala; cuando los pobres, tras lograr la victoria, matan a unos, destierran a otros, y hacen partícipes a los demás del gobierno y de las magistraturas, las cuales la mayor parte de las veces se establecen en este tipo de régimen por sorteo. *En efecto [dijo*

¹ Cf. *República*, VIII 547d-548a

² Cf. *República*, VIII 548c

³ Cf. *República*, VIII 549b

⁴ Cf. *República*, VIII 551a

⁵ Cf. *República*, VIII 550e

⁶ Cf. *República*, VIII 551b

⁷ Cf. *República*, VIII 551d

⁸ Cf. *República*, VIII 552b; visiblemente contrario a la medida adoptada por Solón, según Plutarco, que comprendía también el castigo a los holgazanes. Cf. Plutarco, *Solón, Vidas paralelas* II, 22, 3

⁹ Cf. *República*, VIII 552 d-e

¹⁰ Cf. *República*, VIII 553d 554a

¹¹ Cf. *República*, VIII 555e

*Adimanto] así es como se instituye la democracia, tanto si procede por medio de las armas o porque los otros, por miedo, se batan en retirada*¹.

El resumen presentado se dirige especialmente a justificar la crítica a la inestabilidad de la democracia, su falta de orden y rigor, que encuentra su ejemplo más claro en la falta de unidad de los ciudadanos, en la falta de cohesión de las partes y funciones de la ciudad, donde especialmente una, sin ejercer una verdadera función², pretende conducir el gobierno³. Pero, igualmente, la división de la *pólis* en dos grupos antagónicos, podrá en ocasiones comprenderse como una “guerra justa”⁴ del ciudadano singular y reconocible contra la masa indiferenciada: la masa tiene una inconsistencia, y una falta de ser. Con lo cual, la disputa que allí se inicia es una lucha entre el *lógos* y las apariencias, entre la palabra y el murmullo indefinido e indefinible. Para Platón éste murmullo parece arribar cuando la parte racional de la ciudad yace dormida, tal como los sueños oscurecen la claridad de la vigilia, la masa confunde, y esa confusión sólo puede significar la serenidad de los parásitos y el temor de los hombres buenos⁵.

¹ Cf. *República*, VIII 557a-b.

² Cf. Rancière, *op. cit.*, p. 22

³ Los poemas de Teognis a este respecto son esclarecedores de la posición aristocrática. La comparación del estado y del barco que naufraga aparece como una metáfora común a Alceo, Píndaro y Teognis. En este caso Teognis pondrá su atención en temas caros a Platón: la falta de disciplina de los malos, sus malas costumbres, la injusticia que han introducido y, finalmente, el anuncio de un castigo: “...han quitado el mando al hábil piloto que con su arte velaba por la nave y se dedican a la rapiña; la disciplina ha desaparecido y no hay un justo reparto a la luz del día; mandan los cargadores y los malos están siempre encima de los buenos: temo que la ola se trague la nave”. Cf. Teognis, *Elegías*, 675; el otro caso ejemplar es el de Alceo que hace notar en sus versos el azar y la fragilidad de la nave en la que se embarcan los ciudadanos, fragilidad que, como en el caso de Simónides afecta toda empresa humana: “No entiendo la querella de los vientos, puesto que de un lado viene una ola rodando y de otra, en tanto que nosotros en medio nos vemos arrastrados con la negra nave/ En la gran tempestad sufriendo malamente: pues el agua llega hasta el pie del mástil y las velas todas están destrozadas, grandes jirones cuelgan de ellas. Cf. “Lírica Monódica: poetas mélicos” en, *Lírica griega arcaica, op. cit.*, Alceo, Fr. 55 (V. 208)

⁴ Un detalle de una importancia no menor: tras la guerra del Peloponeso se produce la toma del poder del gobierno por un grupo de oligarcas. Este golpe a la democracia es retratado por Platón como una revolución (*metabolais*) y no como *stásis*. Esto significa que como *metabolé* se le reconoce un poder semejante al de un *phármakon* que se aplica sobre el cuerpo enfermo de la ciudad para recobrar su salud perdida. En *Ordre et trouble* se explica que en términos retóricos *metabolé* es menos negativa que *stásis*: la primera implica un cambio total o un movimiento que apunta a una renovación o progreso, mientras que la segunda, pareciera ser únicamente la convulsión del cuerpo enfermo, la expresión de la degeneración de la revuelta de cierta parte contra el todo (*epanastásis*). Hay dos tipos de movimiento en los que se ve comprometida la estabilidad de la *pólis* el primero es la enfermedad, la *stásis*, impulsada por los demócratas y, por otra parte, la revolución llevada a cabo por los oligarcas. La única derrota que quiere establecer Platón por su importancia para reconciliar la *pólis* con la unidad es la de los “*stasiotes*”, los que quieren la división”. Cf. Pontier, Pierre, *op. cit.*, p. 93.

⁵ Cf. *República*, VIII, 572 a. Para Platón este enfrentamiento asume el color de un enfrentamiento cósmico entre la razón y lo que carece de razón, entre lo que comporta mayor grado de ser y lo inferior: lucha cósmica por el reestablecimiento del orden en la guerra de la palabra contra el murmullo, la lucha de la razón contra los afectos o, más precisamente, si retomamos la analogía del alma del individuo y la ciudad, la lucha por el gobierno entre la parte racional y la parte irracional del alma. Pero tal enfrentamiento sólo puede manifestar la decadencia de la buena disposición del organismo, el conflicto sólo arriba cuando la enfermedad ya ha afectado el cuerpo y alma de la *pólis*. Pues, sólo en el caso se puede producir una inversión tal como la que observamos cuando la parte del alma y de la ciudad que debe obedecer pretende mandar. Sólo en una circunstancia de debilidad puede ocurrir que una parte del compuesto se levante contra la otra en perjuicio del conjunto, porque en una situación normal la jerarquía natural destina cada parte a su función y su relación de reciprocidad con cada uno de los miembros. Sólo en la enfermedad, en suma, puede manifestarse la acción destructiva de lo no-igual.

Debido a la falta de límites, la ausencia de las leyes primordiales¹, la democracia desconoce un buen orden que permita a los nuevos ciudadanos conservar la libertad. En tal régimen, la libertad y la igualdad son sólo apariencias. Platón señala cómo los parásitos imponen su turba de máximas mentirosas disfrazadas de valores auténticos, y los primeros afectados por acción de la masa son los jóvenes: los zánganos le dan a probar su falsa miel².

En éste régimen de mentiras la anarquía se traviste en libertad y como el murmullo ha alcanzado una especie de existencia sombría, contra cualquier orden ha terminado por imponerse y arrebatarse al *lógos* su facultad para distinguir lo justo y lo injusto³. El lenguaje entonces deviene finalmente fuente de confusiones: a causa del ruido de la masa, la unidad se rompe y surgen diferentes *logoi* por la aparición de facciones que inauguran, en definitiva, el poder de un falso lenguaje⁴.

Platón también dirige su crítica contra la *isonomía*, fundamental a la democracia ateniense, pues se da como un exceso que origina un régimen "licencioso" que acaba en una corrupción de los valores. Al contrario, para el filósofo la libertad debe estar sometida a un orden que afirma una desigualdad entre los hombres según su mayor o menor grado de bondad, a un *arkhé* y una jerarquía que funda toda posible relación entre las partes del organismo-ciudad. La existencia de una multiplicidad en la *pólis*, de partes que se relacionan sin una jerarquía, se opone a la unicidad del *arkhé*⁵: "...la ebriedad como la democracia vive de la ilusión de que es patente el hecho de poder gobernarse y gobernar a los otros"⁶. Gracias a la ilusión de la extensión de la soberanía a todos los ciudadanos libres, la democracia hace entrar al ciudadano en un sueño donde es capaz de gobernarse y de gobernar a los otros⁷. En la democracia la libertad es consumida sin moderación, vale decir, sin la medida que relaciona los hombres entre sí y estos con el orden cósmico. Por esta razón la crítica se

¹ Teognis pone en paralelo la injusticia y la desgracia de los *aristoi*, la falta de justicia en la *pólis*, la desgracia en que han caído sus instituciones y la pérdida de la autoridad de los antiguos nobles. Todo esto tiene para el poeta una sola causa, la inversión del buen orden por parte de los hombres de la masa: "ahora los infortunios de los hombres de bien son triunfos de la gente vil, y se gobierna a los hombres conforme a leyes contrarias al buen orden de las cosas: la honradez ha desaparecido. Mientras que la desvergüenza y el desenfreno, triunfadores de la justicia, se han adueñado de la tierra toda". Cf. Teognis *Elegías*, 290. De aquí podemos comprender que esas leyes fundamentales responden más a la medida del espíritu de los *aristoi*, la virtud de tener *gnome*, el buen juicio que correspondía al buen orden de las cosas –a su propia naturaleza– y a la justicia heredada por los *basileis* como justo poder o, mejor dicho, como justa autoridad: mandar sobre los más débiles.

² Cf. *República*, VIII 559e; Cf. Pontier, Pierre, *op. cit.*, p. 104

³ Cf. Pontier, Pierre, *op. cit.*, p. 101

⁴ Cf. *República*, VIII 560e - 561b. La ciudad democrática es la ciudad donde las apariencias gobiernan, donde la retórica triunfa sobre la verdad. Como no existe un diálogo entre quienes reconocen y distinguen lo verdadero de lo falso, lo justo de lo injusto, es fundamental adornar el lenguaje para seducir al público. Para seducir a la masa es fundamental el maquillaje de una retórica que culmina en el discurso demagógico (más tarde Platón opondrá a esta la retórica cívica). La democracia es un falso régimen de apariencias en la injusta Atenas comparado a un vestido de colores. Cf. Philonenko, Alexander, *Leçons aristotéliciennes*, París, Les belles lettres, 2002, p. 191.

⁵ Cf. Pontier, Pierre, *op. cit.*, p. 103

⁶ Pradeau, Jean-François, *La communauté des affections*. *op. cit.*, p. 124

⁷ Cf. *República*, VII 671b3-6; Cf. Pontier, Pierre, *op. cit.*, p. 102

dirige contra la inversión que produce su anarquía donde gobernantes-gobernados, padre-hijo, maestro-alumno se relacionan sin obedecer cada uno a su rol, el de los primeros ser modelo, el de los segundos ser lo modelado¹. La distinción entre gobernante y gobernado –que es puesta al mismo nivel de Padre e hijo y maestro y alumno- es la más nociva pues es la causa de las otras, si cada cual no cumple su función, si los primeros se ponen en la condición del segundo, el hábito mismo de obedecer desaparece, la autoridad aparece como tiranía, y la ley como constricción violenta, dado que ninguno de los subordinados llegará a adquirir la costumbre de acatar órdenes en la edad en que aún se desconoce que éstas son buenas y necesarias. La falta de la jerarquía entre estas parejas retrata el panorama de la ausencia de ley y el desencadenamiento de una libertad sin medida en la que el alma de los ciudadanos se debilita a tal nivel que les vuelve incapaces de soportar “una pizca de esclavitud”², llevándoles, finalmente, a ignorar las leyes, orales o escritas para que ninguno tenga amo³. Esta libertad sin límites consigue su propia inversión: la libertad en exceso parece que no deriva en otra cosa que en la esclavitud, en exceso para el individuo y para el estado⁴. Por tanto, si cabe definir la democracia se hará por su falta ausencia de autoridad⁵, el desprecio a la ley y la negligencia educativa, principales signos de su enfermedad y falsedad⁶.

Para Platón, por el contrario la libertad debe conjugarse con el respeto a la ley, con asumir su autoridad. La democracia, por el contrario no conoce la sumisión al orden sino únicamente al “dictado de los deseos”⁷. El punto referido a la democracia y al hombre democrático hace referencia principalmente no ya a la oposición de los deseos a la parte racional, sino a su señorío, al triunfo de los primeros. ¿Cómo se gesta tal dominación? Ya lo dice poco antes del texto citado, cuando en lugar de los deseos necesarios, los que benefician al individuo⁸, son introducidos en el hábito aquellos que son perjudiciales al alma⁹. Su consecuencia es que, introducidos por la costumbre, el orden deviene constricción o, inclusive, falsedad, pues estos introducen en la costumbre la imposibilidad de juzgar correctamente:

Además opino que terminan por apoderarse de la acrópolis del alma del joven, al percibir que está vacía de conocimientos y preocupaciones rectas y de discursos

¹ *República*, VII 562d-563e

² Cf. *República*, VII 563d

³ Cf. *República*, VII 563d

⁴ Cf. *República*, VII 564a

⁵ Cf. Pontier, Pierre, *op. cit.*, p.126

⁶ Cf. Pradeau, Jean-François, *La communauté des affections. Études sur la pensée éthique et politique de Platon*, *op. cit.*, p. 127

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 134

⁸ Cf. Platón, *República*, VII 559a

⁹ Cf. *República*, VII 559c

verdaderos que son los mejores centinelas y guardianes que puede haber en el espíritu de los hombres amados por los dioses¹.

Este asalto de los deseos innecesarios se produce según la descripción como una invasión enemiga, o más precisamente, cuando una parte de la ciudad se torna enemiga de la correcta, en este caso, como lo señala el empleo de la acrópolis como símbolo de la razón, los oligarcas². Por ello es fácil saber de quien se trata, de quienes serán los culpables del envenenamiento de la costumbre: los zánganos, los demócratas, aquellos que los mismos oligarcas han dejado crecer.

Ahora bien, ¿pese a tal oposición o gracias a la misma será que Platón va a usar la estrategia política de la hermandad ciudadana para intentar restablecer la concordia entre ambas facciones o incluso para disolverlas? Tenemos claro que su condena del régimen oligárquico y el democrático se verá matizada por la necesidad de crear, a partir de ellos, una nueva comunidad. No se trata aquí sólo de partir de la ciudad enferma y regenerarla, por medio de la virtud y de las leyes, como ya se había dicho, sino que se trata de señalar un nuevo uso del pasado, trazando una nueva retórica en la que la memoria de la ciudad ocupa un lugar principal.

4.2 Refundar, curar, unificar

Para que una ciudad justa exista, no hace falta crear una comunidad *ex nihilo*, sino que curar una *pólis* ya existente³. La *Politeia* se presenta precisamente como un remedio que busca la cura de la ciudad enferma, reuniendo las pautas para su futura vida sana: la ciudad sana debe curarse de todos sus males y luego asegurar la satisfacción común de las necesidades: alimentación, albergue, la vestimenta y cuidado del cuerpo⁴. Ambas funciones reclaman por ejemplo la coordinación de cuerpos de artesanos⁵ y la purificación de sus instituciones. El camino de la cura será la regeneración de los hábitos, de manera que la tarea política a desarrollar consiste en ordenarse al modelo partiendo de la base, la educación (análisis que por el momento dejamos en suspenso hasta el próximo punto). La ciudad virtuosa no será jamás posible si el mismo ciudadano, con ayuda de los gobernantes y poniéndose bajo su autoridad, no ordena sus apetitos al modelo apropiado. Premisa: para Platón los hombres son incapaces de autogobernarse⁶. Pese a ello, es necesario aceptar que tanto a nivel individual como colectivo existe una perfección disponible, un modelo "alcanzable", que permite evaluar principios obras y acciones. Por ello no se trata de dar cuerpo o de hacer advenir a lo sensible un

¹ *República*, VII 560c

² Véanse los versos de Teognis: "El hombre de bien, que es ciudadela y fortaleza (*akrópolis kai pyrgos*) de un pueblo insensato, goza de poca estimación" Cf. Teognis, *Elegías* I, vv. 233-234

³ Cf. *República*, V, 473 a1 –c4

⁴ Cf. *República*, II 369a

⁵ Cf. *República*, II 370 d

⁶ Cf. Castoriadis, Cornelius, *Lo que hace a Grecia. 1. De Homero a Heráclito*, op. cit., p. 46

modelo teórico, sino de permitir a una comunidad que conciba la perfección de la que ella misma es capaz¹. Un modelo heroico o el modelo celeste del orden de la ciudad no son hechos para el hombre, su realización es imposible. Sino que la ciudad llegará a ser reformada gracias a la realización de su perfección disponible. Este trabajo es para Platón el objeto de la “verdadera” política.

La reforma es la empresa mimética que persigue aproximarse cuanto se pueda a la perfección que compete a cada uno de los elementos de la ciudad. El modelo no se queda en la mera ficción sino que apunta a su realización. Ir más allá de los límites textuales de la ficción. Para llegar a ello debe conseguir que el gobierno y la legislación sabia imite la divinidad. En suma que la ciudad se haga divina ‘a su manera’².

Los detalles para alcanzar dicho modelo no son sin embargo obra del legislador sino que deben ser concebidos por sus propios actores. El trabajo, no obstante, de quienes buscan definir un estado ideal es la crear las pautas que definen la comunidad como organismo. A este respecto en el plan de la *República* encontramos indicaciones acerca de varios aspectos a) territorio³: se contempla la defensa, magnitud y su posible crecimiento; b) comunidad: se explica la necesidad de ampliar su idea incluyendo la familia y la propiedad; c) gobierno: de cómo será necesaria la dictadura de los más competentes en la filosofía y en la guerra; d) guardianes: necesidad de evitar que la ambición y la pobreza corrompan o debiliten a los guardianes. Para ello se prevé que vivan en lugares apartados, casi sin posesiones, provistos únicamente de los elementos necesarios para la vida, serán asalariados con un mínimo, bien entrenados únicamente para concluir su fin como cualquier otra disciplina: fuerza militar ordinaria⁴, mezcla de perro y filósofo⁵ serán a la vez, soldados y guardianes de las leyes y la ciudad, ocuparán el lugar de la policía y de asistente de los magistrados. ⁶; e) educación para el gobierno: como es fundamental que cada cual se desempeñe en su propia tarea sólo unos pocos serán educados como hombres de gobierno para cuidar que la *pólis* pueda crecer y funcionar sin problemas.

Las pautas para la construcción de esta “ciudad-familia” contemplan la previsión y la regulación de las uniones sexuales entre hombres y mujeres mediante la creación de instancias públicas⁷. Además de promover esos encuentros, se premiará a los mejores para que se reproduzcan⁸ ya que la cruce de dos animales fuertes y sanos muestra siempre un buen resultado evitando por esa vía cualquier efecto de una mala unión. Pese a que toda unión sexual habrá de ser autorizada por los

¹ Cf. Pradeau, Jean-François, *La communauté des affections. op. cit.*, p. 173

² Cf. *Ibid.*, pp. 175-176

³ Cf. *República*, IV 423 b-e

⁴ Cf. *República*, II 374 a1

⁵ Cf. *República*, II 375e 375b

⁶ Cf. *República*, VIII 543a1-546b 6

⁷ Cf. *República*, V 458b-460a

⁸ Cf. *República*, V 460b

magistrados a fin de que los nacimientos sean óptimos¹ en caso de no obtener buenos resultados los niños que nazcan de las peores uniones deberán ser enviados a lugares secretos². Si lo anterior explica las normas básicas para el nacimiento, el cuidado de los recién nacidos no será menor: una vez traídos al mundo los futuros ciudadanos deberán tener la misma “madre”: quienes resulten de las buenas uniones deberán ser cuidados por institutrices poco tiempo después de llegados al mundo. Pero, ¿cuál es la razón de fondo para esta medida? Producir una férrea unidad que vaya más allá del acuerdo de vivir juntos; forjar una férrea unidad que se inicia a nivel de los hábitos como sucede en la propia familia. Se trata pues de convertir los ciudadanos en hermanos y la *pólis* en un hogar que procura una misma enseñanza una misma disciplina a los hijos-ciudadanos asegurando la formación de los mismos buenos hábitos.

La ciudad donde los gobernantes observan el cumplimiento de los buenos principios podrá combatir la discordia que trae la *stásis* y otros males³. Pero, como no se trata solamente del obediencia a las leyes, sino de la experiencia de un verdadero sentimiento de comunidad, habrá que rehuir la *stásis* por medio de la mayor cohesión entre los ciudadanos, bajo el lema de alcanzar una *pólis* donde “más gente dice lo mío y lo no mío referido a las mismas cosas”⁴. Como no habrá ya familias tradicionales, sino que se criarán a todos los guardianes, hombres o mujeres, como hermanos bajo la tutela de padres-gobernantes, esa unidad comunitaria no corresponderá a la de una ciudad habitual sino a la de una gran familia⁵.

4.3 La ley y la educación estética de los hábitos

Con el fin de acceder a una costumbre favorable a la virtud y a la unidad de la *pólis*, la intervención sobre la educación de los niños y el ocio de los adultos es fundamental. En *República* se examinan cuidadosamente los elementos que podrían formar parte de las pautas para producir la estabilidad y el equilibrio afectivo que necesita la *pólis*. En primer lugar, la música y la poesía adecuada para el fortalecimiento del alma y, en segundo lugar, la gimnasia para el vigor corporal. Estos elementos ya se encontraban presentes en la educación griega pero, a criterio de Platón, habían perdido su centro, medida, fin. Tanto la música como la poesía habían roto los límites de lo que era

¹ *República*, V 461a-b

² *República*, V 460c

³ Cf. *República*, V 465b 12- 465c 7. La *República* podría tratarse de un proyecto de realización de la política por medio de la crítica a las constituciones griegas y las costumbres como se ve en el libro VIII; a los valores y costumbres injustas como se lee en el libro I; a las ciudades corruptas en el libro II; a la educación deplorable Libro II- III; como crítica a los principios bajo los cuales se ordenan las costumbres (principios éticos: justicia, belleza, bondad); como crítica a los principios a través de los cuales la comunidad refleja su propia existencia (principios ideológicos: justicia, fuerza, valentía, autonomía respeto a la ley) en *República* V 462e 466d

⁴ Cf. *República*, V 462c

⁵ Cf. *República*, V 463b-e

saludable para el alma, concretamente la nueva música y la tragedia procuraban su desvarío, el abandono de toda medida, principales razones de la propagación de la injusticia¹. El remedio se halla para Platón no en el abandono de las representaciones sino en su reorientación, en concentrarlas en la representaciones que procuren el respeto a la ley², en aquellas que exciten el alma en la “justa medida” sin despertar los deseos del cuerpo, que su rectitud haga crecer la ciudad que ha caído en el “desasosiego” y el vicio³.

Llegamos entonces a una cuestión fundamental: si los hábitos son el material elemental de la ciudad, pues lo que llega a ser costumbre en el alma comienza como un *simple* hábito, el problema fundamental para la filosofía es proponer una dietética que permita regenerar las costumbres a partir de la creación o revitalización de los buenos hábitos⁴. Para esa dietética se descubre como un factor determinante el alcance de la ley: la forma de la ley que se propone no afecta sólo al orden externo que regula la vida pública, sino que habrá de introducirse en lo más íntimo del ciudadano. En resumidas cuentas, ninguna esfera humana podrá sustraerse a las prescripciones legales. La ley mantendrá una guerra a muerte contra las malas costumbres. Esa guerra implica ingresar en su formación, en la producción de hábitos que son a fin de cuentas la fábrica de una vida virtuosa o viciosa que afecta – que contamina para bien o para mal- la *pólis*. Para evitar el desorden y la confusión –que es prácticamente connatural al *pathos* del hombre⁵, los legisladores deben concentrarse en combatir cualquier desviación, cuando un hábito individual pasa a convertirse en costumbre, vale decir, en comportamiento común, masificándose, volviéndose regla. El resultado y el principio de este imperativo conduce a establecer que la ley debe apoderarse del organismo desde el momento mismo de la concepción, la ley debe reinar en lo más profundo de la vida, pues el momento del encuentro entre el

¹ También en *Las Leyes*, III 654 a; III, 701 a

² En el pasaje siguiente Sócrates retoma las palabras de Adimanto respecto de la naturaleza de la justicia por relación al alma. De la justicia –explica- muchos han hablado, pero entre todos nadie ha mostrado que es en sí la justicia y injusticia, por su propio poder en el interior del alma, nadie ha hablado, nadie ha suficientemente demostrado que la justicia es el mayor bien y la injusticia el peor de los males: “pues si desde un comienzo hubierais hablado de este modo y desde niños hubiésemos sido persuadidos por todos vosotros, no tendríamos que vigilarnos los unos a los otros para no cometer injusticias, sino que cada uno de nosotros sería el propio vigilante de sí mismo, temeroso de que, al cometer injusticia, quedara conviviendo con el peor de los males”. Cf. *República* II, 367a.

³ Habiendo afirmado que habrá dos clases de discursos, un discurso verdadero y uno falso, y que el falso puede servir –en la medida en que guarda cierta verdad- de alguna manera la educación en la primera infancia, Sócrates dice: “parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario. Y persuadiremos a las ayas y a las madres que cuenten a los niños los mitos que hemos admitido, y con estos modelaremos sus almas más que sus cuerpos con las manos. Respecto a los que se cuentan ahora, habrá que rechazar la mayoría”. Cf. *República* II 367c

⁴ Platón se extiende en esta reflexión en *República*, al fin del libro IV y al comienzo del libro VII. Véase un por ejemplo, la labor de maestro de sus deseos que el hombre debe cumplir en un triple aspecto: valiente, con una buena fogosidad, sabio, conoce lo provechoso y moderado, en la concordia entre lo que gobierna y lo gobernado. Cf. *República*, 442c-d; en el libro VII, se puede observar: “si desde la infancia se trabajara podando en tal naturaleza lo que, con su peso plumífero y su afinidad con lo que tiene su génesis y adherido por medio de la glotonería, lujuria y placeres de esa índole, inclina hacia abajo la vista del alma; entonces desembarazada de ese peso se volvería hacia lo verdadero...” Cf. *República*, 519b

⁵ Ya en la génesis del alma y el cuerpo se explica en *Timeo*, que el nacimiento de las impresiones externas, las sensaciones, son causa de la confusión de cuerpo. Cf. *Timeo*, 43c

hábito y la costumbre se halla en el vientre donde se alojan las criaturas en su primera etapa de vida. Por ello, para evitar todo riesgo de malos hábitos que formen un mal carácter, la legislación no debe dejar ninguna laguna¹.

A partir del proyecto que vemos desplegado en aquí se puede concluir que asistimos, como habíamos mencionado ya, a la confusión de los límites entre la vida del ciudadano y la vida familiar. El fundamento de esta afirmación se encuentra en el análisis de la extensión de la ley, en ese carácter absolutamente exhaustivo que prevé toda conducta; que prescribe o autoriza. En consecuencia, derivado de un tal marco legal, desaparece toda vida individual; toda heterogeneidad familiar o colectiva² ya que la ley colma todo espacio.

Si a ésta no puede escapar el más mínimo detalle³ la vida misma se convierte en material de la “verdadera” política que deberá producir los buenos hábitos de una comunidad donde todo deberá ser común. La cuestión más fundamental es que la ley se convierta en hábito, en “piel” del individuo, en un bello acuerdo entre alma y acción, sin constreñir, ni limitar, para que el buen gobierno se torne “naturaleza”, que cada gesto refleje la concordia de las partes del alma, de ésta con los otros individuos, de estos con la *pólis* y, finalmente, de ésta con el cosmos. Pero la conclusión es a toda luces estremecedora: sólo la ley puede ser normativa, creadora de formas de vida, porque es la única que atiende al buen orden y a la justicia que enseña el lugar de cada elemento para el funcionamiento y felicidad del organismo general (individuo-*pólis*). De lo contrario la ciudad queda destinada a la división de sus miembros y a la *stásis*. Sólo la correcta armonía entre “costumbre”, “ley” y “conducta” crea una *pólis* fuerte y sana ya que de la perfecta unión de estos elementos depende en definitiva su cohesión⁴: introduciendo la ley en lo habitual (*éthos*) podrá formarse un verdadero carácter (*éthos*) fiel y respetuoso del orden del organismo *pólis*.⁵

¹ Las leyes, VII 820e; en relación a la función de la ley en Platón Rancière interpretará: “la república es la comunidad donde la ley –el *nómos*– existe como *lógos* viviente: como *éthos* –costumbres, maneras de ser, carácter– de la comunidad y de cada uno de sus miembros; como ocupación de sus trabajadores; como melodía que suena en las cabezas y movimiento que anima espontáneamente los cuerpos, como alimento espiritual (*trophé*) que dirige los espíritus hacia cierto giro (*tropos*) de comportamiento y pensamiento. Cf. Rancière, *La mésentente*, op. cit., p. 102; versión española, *El desacuerdo*, op., cit. p. 90

² Pradeau, Jean-François, *La communauté des affections*, op. cit., p. 107

³ Como afirma Pradeau, *nómos* no se refiere sólo a la ley escrita sino que tiene una amplitud que puede llegar a hacer que se le identifique con *politeia*. Cf. *Ibid.*, p. 92

⁴ “...Y hemos de atar por todas partes esta nueva ciudad, sin omitir en lo posible nada pequeño ni grande de todo cuanto uno quiera llamar leyes o costumbres o bien conductas; porque todas estas cosas son las que mantienen ligada a la ciudad, y ninguno de estos géneros de leyes resulta estable sin el otro, de modo que no hay que maravillarse si resulta nuestra legislación demasiado extensa con la oleada de muchas normas o costumbres que parecen ser poco importantes”. Cf. *Las leyes*, VII 793d.

⁵ Para Platón se trata forzosamente de acabar con una ambigüedad que se mantiene frente a lo que es o no ley en sentido estricto: ni la costumbre, ni la tradición, ni el hábito pueden ser ley, vale decir, no hay tradición que valga para formar los ciudadanos, si ésta no está de acuerdo con justicia y la medida que comporta la verdadera ley, porque sólo en la ley recae la función pedagógica de la formación del carácter.

4.4 La ley y la comunidad de las afecciones

Es fácil advertir que la ley descrita en el texto de Platón es distinta a la que conoce la *pólis* democrática, creada y revocada por la mayoría, cuestión superflua que en nada guarda relación con lo que la *pólis* requiere. La verdadera ley debe ser creada por legisladores¹ que tienen un saber sobre el alma², y por tanto, por quienes conocen cuáles serán las rectas costumbres, lo que para el individuo y la ciudad constituya la salud y la unidad, es decir, por quienes conocen verdaderamente *qué cosa sea la política*³. Pues, si un grupo de individuos habita una ciudad, se puede pensar con acierto que la suma de las costumbres de estos templea o destempera su carácter. En otras palabras, la suma de los hábitos individuales determina el conjunto de las costumbres colectivas.

La formación de cada costumbre, el repertorio de gestos y actitudes, es producido por la repetición de hábitos, de acciones que podrían parecer inofensivas. Pero los hábitos son mucho más que repeticiones mecánicas pues revelan el estado del alma, su salud, que se hace concreto en las costumbres. De manera que el hábito se encuentra entre la ley y las costumbres de los individuos como el mínimo elemento que modela el alma. Por ello, una reforma de la *pólis* democrática, debe remontar los efectos que ha tenido la falta de buenas leyes, la pérdida de la autoridad y el mas uso de la libertad, en vistas a recobrar su salud y alcanzar su perfección, tendrá que comenzar por tomar verdaderamente a su cargo ese primer escalón donde se imprime ya un sello al alma. Los legisladores, para la formación de buenas costumbres, sólo podrán cumplir su deber creando leyes destinadas a introducirse en la edad adecuada al nacimiento de los hábitos. Así pues se afirma la necesidad de trabajar en la “bella edad de la infancia”, cuando la *habitud* (*éthos*) se vuelve carácter (*éthos*), cuando

¹ *República* asegura un valor fundamental a las bases de la constitución de la ciudad, las bases propuestas por los fundadores, que no pueden ser cambiadas y que deben servir para la legislación que realizarán en su momento los guardianes: *República*, a diferencia de *Las leyes* entrega pocas leyes, pero si claras directrices institucionales que deberán favorecer la posterior discusión sobre las leyes adecuadas.

² La producción de leyes debería quedar confiada a los que saben (los técnicos) y no a cualquiera como en la democracia. A falta del conocimiento sinóptico del legislador sabio, habría que disponer de la competencia para imitarle. Una mala legislación, es la que parte de la ignorancia, pero que se pretende en posesión del saber; buena es la que comienza desde el saber. La situación obliga a tomar un camino nuevo para hacer que los que no son capaces obedezcan a los que sí lo son, para que puedan conocer (obedecer, mejor dicho) lo que es justo.

³ Platón explicará que el arte en relación al alma será la política; en relación al cuerpo habrá dos, la gimnástica y la medicina; en la política se distingue la legislación que se relaciona con la gimnástica y la justicia que se relaciona a la medicina. En cada uno de esos grupos las dos artes se asemejan por la identidad de su objeto. Cf. *Gorgias*, 464b; el resultado es la mejora del alma de quien está cerca de esas cuatro artes.

el “ser se modela”¹, el tiempo en que se le impone una forma: a esa bella edad en que los niños son materia disponible para aprender se debe imprimir la costumbre por la vía del hábito².

Pues bien, ¿cuál será el fin de este trabajo sobre los hábitos y las costumbres que realiza la ley? La ley introducida en la costumbre debe conducir a la creación de una comunidad del placer y del dolor, logrando que la *pólis* llegue a sentir “como un solo individuo”, porque la unidad de la ciudad, el buen orden donde se reconoce la presencia de una jerarquía que ordena los afectos a la razón, sólo será una realidad en el sentimiento, en los *pathé*. El mayor bien se hallará, según Platón, en compadecerse y alegrarse por los mismos hechos, el mayor mal la división, no cabe otra alternativa, pues, que la de fijar las bases para la construcción de una “comunidad de las afecciones”.

- “- ¿Y puede haber para un estado un mal mayor que aquel que lo despedaza y lo convierte en múltiple en lugar de uno
- No puede haber un mal mayor.
- ¿No es entonces la comunidad de placer y dolor la que une, a saber, cuando todos los ciudadanos se regocijan o entristecen por los mismos casos de ganancias o de pérdidas?
- Absolutamente de acuerdo
- ¿Y no es la particularización de estos estados de ánimo lo que disuelve, cuando ante las mismas afecciones del estado, o de los ciudadanos, unos se ponen muy afligidos y otros muy contentos...?”³.

Con tal fin es que se ha de introducir la ley en lo más íntimo del ciudadano. Como puede verse en la *República*, la ley debe acompañar al hombre, mejor, debe ser la propia vida del hombre. Los guardianes y las leyes deberán estar presente en cada uno de los pasos que anuncian el advenimiento de una nueva vida: las uniones de los ciudadanos, en la concepción y en el nacimiento, ninguna esfera humana podrá sustraerse, repetimos, a las prescripciones legales⁴.

¹ Cf. Pradeau Jean-François, *La communauté des affections*, op. cit., p. 111; “... digamos que hay una cosa que ayuda de sumo grado a la virtud de una de las partes del alma: el ejercicio por medio del movimiento para los que son enteramente niños”. Cf. *Las leyes*, VII 791c

² Hacerla entrar en la familia, espacio aparentemente sustraído a la ley. Jean-François, *La communauté des affections*, op. cit., p. 105.

³ *República*, 462b-c

⁴ El anhelo es que La ley no actúe como una violencia ciega que constríne sin más a los individuos, pues mediante la ley se quiere educar el sentir. Para ello ésta necesita de una retórica persuasiva gracias a la cual los ciudadanos tendrían que convencerse “interiormente” de obedecer a las leyes, pese a la necesidad de que la ley posea un componente coactivo. Con este fin de conmover el alma es que el preámbulo de la ley tiene una envoltura exterior que permite seducir a los ciudadanos e impulsarles al cumplimiento de la ley. Se trata, más allá de la retórica demagógica, de impulsar una retórica cívica donde se le muestra al ciudadano cuáles son las malas conductas y la forma de evitarlas. Tal es la misión del texto legislativo donde la retórica se separa del debate público y se ordena a la labor ética y pedagógica de la ley. Gobernar es persuadir el alma (*República*, IV 711c; IV 753a), por ello el preámbulo de la ley actúa como una “encantamiento”, un embrujo que seduce con gusto porque la ley desnuda, el rigor matemático, diríamos, sólo puede amenazar o violentar un “corazón” que está entre la rectitud y la dispersión de los afectos, por ello la rectitud invade el alma instalándose en ella como una constricción, como un límite al que el (des)orden del individuo inmediatamente se opone. Contrariamente a esa dinámica, se trata de hacer nacer en el ciudadano el sentimiento, el deseo, el afecto de la rectitud, para que consiga sentir que aquello que la ley permite es bueno y lo que prohíbe es malo: “...más que un tirano y un déspota, un padre o madre lleno de amor. El preámbulo debe producir la adhesión del ciudadano. En la mayoría de los ciudadanos se produce como

una limitación del deseo por el temor” (cf. Jean-François, *La communauté des affections*, *op. cit.*, p. 119). No obstante, para alcanzar ese bello sentimiento, Platón asume que en un comienzo es necesario luchar firmemente contra el desarreglo de base de los sentidos, contra el desorden de las pasiones que han producido el mal gobierno y las malas leyes. La manipulación de los afectos constituye la clave a este nivel, como si dijésemos que Platón persigue trabajar sobre la animalidad del hombre para hacer real el bien, como un padre que cuida a sus hijos y que sabe como autoridad que es lo que conviene a la gran familia, sin necesidad de conflicto, sin necesidad de padecer la *stásis*.

5 Platón psicología política

5.1 El alma

5.1.1 Dos almas: un solo orden

Platón trabaja en una reforma que se despliega en una doble escala, la del individuo y la ciudad. Si ello es posible es porque las almas de cada cual se hallan íntimamente ligadas: si en el alma del individuo se establece una jerarquía y un orden en el alma de la ciudad existen ambas. Cada cual cuenta con un doble orden, uno orgánico y otro moral, íntimamente ligados. La relación del alma y la ciudad, analizada en los libros VIII y IX de *República*, conduce al establecimiento del orden y de la jerarquía a reinar entre las partes de la ciudad para que un Estado sea considerado justo. Pues, en el individuo y la ciudad, lo opuesto a la justicia es todo aquello que favorece la *stásis*¹, la enfermedad del organismo.

La teoría platónica del alma es desarrollada en distintas obras, entre ellas *Timeo* (69d-72e), la constitución triple del alma, la interrelación del alma inmortal y las dos mortales que dan forma a una compleja estructura donde basculan las relaciones con el cuerpo y el mundo. En el *Filebo* (47d-48d) se enumeran las pasiones del alma como mezclas de placer y dolor: la cólera (*orgé*), el miedo (*phobos*), el pesar (*pothos*), el amor (*eros*), el duelo (*thrénos*) la envidia (*tonos*); en el *Fedro* (46c5-6) se ve el alma fijada al cuerpo. Podrían enumerarse distintos pasajes, pero dado que nos interesa mostrar cómo Platón construye una teoría del alma donde se reúne a ambos, hombre y ciudad, en un ensamble psicológico y político, nos concentraremos en la construcción imaginaria que emprenden los personajes de *República*, al fin del libro IV. Nos referimos al pasaje en que Sócrates concluye que de la existencia del buen estado se desprende la existencia de un hombre semejante a él². Tal idea se sostiene en la tesis de que a cinco tipos de gobierno le corresponden cinco tipos de alma, estableciéndose una como la perfección y cuatro como degeneraciones de la primera³. Esto conducirá a afirmar que, a cada alma, le corresponde en la ciudad un tipo de gobierno, creándose así la distinción entre la *pólis* y las *politeias*⁴.

¹ Relación que ya se aborda en *República*, IV 444b

² Cf. *República*, V 449a

³ Cf. *República*, IV 445d

⁴ Platón en *República* establece un catastro de las enfermedades específicas a cada cuerpo político. Allí la política se presenta como la ciencia que las detecta y hace recuperar al organismo la salud: los gobiernos de Creta y Lacedemonia serían las primeras de enfermedades (Cf. *Rep.* VIII 544d), la oligarquía sería la segunda; la democracia sería la tercera y la Tiranía, al final de la lista, constituiría la cuarta enfermedad. Esto conforma una especie de diagnóstico de los "estados de ánimo" de la *pólis*: unas rígidas, otras flexibles, unas volátiles, otras severas. Ninguna idéntica a la otras cada una más o menos libre, más o menos virtuosa, más o menos igualitaria. A través de su historia piensa Platón una misma ciudad podrá contar con varios ciclos de *politeias* dependiendo de su salud. Si estos "estados de ánimo" son falsos o imperfectos es porque cada una las *politeias* (su propia diferencia y multiplicidad), serán efecto de la ausencia del rey providencial (*Político* 302). Estas sólo pueden contar con imitaciones más o menos perfectas de su gobierno como son la monarquía, oligarquía y

5.1.2 La justicia y la cólera

En *República* se hablará de dos partes del alma, la racional y la apetitiva¹, cuando manda la mejor, se dice que el hombre es “dueño de sí”, cuando manda la peor, se dice que es “esclavo de sí mismo” o inmoderado². Sólo cuando la razón, guiada por la correcta opinión, conduce los deseos y apetitos éstos resultan moderados³. Pero, más aún, cuando se manifiesta una armonía natural de lo mejor y lo peor se puede hablar de una armonía general pues manda “lo que debe mandar”⁴. De manera semejante, la mejor parte del alma en la ciudad será identificada con los notables y la peor de ellas con la multitud, que funciona allí como las pasiones⁵. Tal como en el individuo, cuando los primeros guían a los segundos, aunque sea por la fuerza, el orden natural se ve respetado. Más todavía, cuando los segundos aceptan de buena gracia tal organización, dejándose gobernar en amistad y concordia, se ve que la moderación es una virtud del conjunto y no sólo de los primeros⁶.

Cada parte del alma deberá cumplir una destino específico; cada cual tendrá un lugar irremplazable en el funcionamiento del organismo precisamente en lo que corresponde a la función de gobernar o ser gobernado⁷. Fundamental para ello es una tercera parte del alma, la cólera, que además es un *pathos*, una afección. Como parte del alma puede estar al servicio de la razón que prevé lo necesario para conducir a los hombres y a la ciudad a través del buen orden y de la buena jerarquía que se manifiesta como salud, actuando como reacción a la injusticia, a todo aquello que violenta el orden:

cuando los deseos violentan a un hombre contra su raciocinio, se insulta a su mismo y se enardece contra lo que, dentro de sí, hace violencia, de modo que, en una lucha entre dos facciones, la fogosidad se convierte en aliado de la razón del hombre⁸.

La buena cólera, diríamos en ese caso, es fuerza viril esencial, ardor natural en el corazón de todo varón: cuando se activa el alma entera se transporta contra el enemigo, sin miedo.

en el caso que alguien se considere víctima de injusticia, su fogosidad hierve en él, se irrita y combate por lo que es justo, sufre hambre y frío y padecimientos similares,

democracia. No obstante, lo que dice esa ausencia de rey providencial es que, a diferencia de una ciudad ideal donde si cabe la posibilidad de un rey tal, toda ciudad “creada” está condenada a sufrir los embates de la existencia, la variación de la salud porque los mismos hombres se corrompen por su propia constitución patética. En ese caso tendría que asumirse que a la naturaleza del hombre no le conviene la mirada providencial, como tampoco le convendría la pura constitución “patética”. El hombre no es ni puro *nous* ni puro *pathos* sino una mezcla que conoce, no obstante, un orden y una jerarquía que Platón quiere primero destacar para luego producir los medios para su realización.

¹ *República*, 440e

² Cf. *República*, IV 430e-431 a-b

³ Cf. *República*, IV 431d

⁴ Cf. *República*, IV 431e

⁵ Los *kakoi*, infieles a la *pólis* no forman un grupo sino una multitud indistinta, portadores de pasiones e intereses privados (cf. Cacciari, Massimo., *op. cit.*, p. 41) hombres que poseen cuerpo de individuo libre pero alma de esclavos.

⁶ Cf. *República*, IV 442d

⁷ Cf. *República*, IV 443b

⁸ Cf. *República*, IV 439b

soportándolos hasta que triunfe, no cesando en sus nobles propósitos hasta que los cumple por completo, o bien hasta que perece o se calma al ser llamado por la razón como el perro al pastor¹.

La justicia será entonces el respeto del buen orden, vale decir, que lo que deba gobernar, gobierne, y lo que debe obedecer, se someta. O, dicho de otra manera, que la razón gobierne los apetitos auxiliada por la tercera parte del alma²: la buena cólera ayuda al buen entendimiento, a la buena relación, de la razón y los apetitos. Para la buena disposición del organismo la fogosidad hierve y combate por lo que es justo³. Cuando se manifiesta como afección, al contrario, la fogosidad se muestra como desmesura o cólera violenta, tiránica⁴, como corrupción de la buena cólera por obra de una mala instrucción o malas compañías⁵, de manera que va a producirse su irrupción sin mediar un buen fin, como luchar contra lo injusto. La mala cólera que conduce a la enfermedad es la que se activa por instinto produciendo un desorden de las partes del alma⁶. Mientras que la buena cólera muestra que el bien puede ser alcanzado, la otra señala la persistencia de un furor animal que en algunos hombres será imposible de erradicar⁷. La injusticia será, precisamente, la disputa interna de las tres partes, una sublevación de las partes contra el conjunto del alma⁸. Así el desorden –la pérdida de la organización del buen orden– será el que produce todos los males del alma, instalándose como la propia enfermedad⁹:

producir la salud equivale a instaurar el predominio de algunas partes del cuerpo sobre otras que son sometidas, conforme a la naturaleza; en cambio la enfermedad surge cuando el predominio de unas y el sometimiento de otras es contrario a la naturaleza¹⁰.

¹ *República* IV 440b

² Cf. *República*, IV 441e

³ Cf. *República*, IV 440 d

⁴ El buen *pathos* sirve para enervarse ante la injusticia, cuando está puesta al servicio de una buena causa es que se habla de ella como parte del alma. En cambio, cuando corresponde al ánimo del tirano, el *thymos* es un mero *pathos*, por tanto, bestial. Sin embargo, aunque esencial al hombre pues ambos *pathos* han de convivir en el hombre. El *pathos* que se enfrenta a la injusticia, que es a la vez coraje y moderación, es fundamental a la ciudad pues revela la presencia de un cierto orden en el organismo al funcionar conjuntamente “razón” y “corazón irascible” (*nous* y *thymos*). Ese orden se descubre de forma primaria en el ritmo y la armonía que enseñan la gimnástica y la música: “Los otros animales no tienen el sentido del orden y el desorden en sus movimientos, eso que se llama ritmo y armonía, como sí lo tenemos nosotros. La primera educación entonces es la obra de las musas” (Cf. *Las Leyes*, 654 a). Por ello gracias a la armonía y el ritmo de los bellos discursos y conocimientos podría elevarse el coraje y la razón por sobre el mero *pathos* del corazón irascible. Si esto es cierto, sería fundamental continuar esa primera educación insuflada por las musas para llegar a reconocer el bien y ser armoniosos. Una verdadera educación es la que se encarga de guiar hacia el buen camino, de enseñar a reconocer y distinguir el orden del desorden.

⁵ Cf. *República*, IV 441a

⁶ Cf. *República* IV 444b

⁷ Cf. *República*, III 411a

⁸ Cf. *República*, IV 444b

⁹ Cf. *República*, IV 444e

¹⁰ *República*, IV 444d

5.2 Del orden psíquico al orden cósmico

5.2.1 El buen intercambio entre interior y exterior

Esta cuestión de la injusticia reaparece en el *Sofista*:¹, el desorden en el alma, la enfermedad, se manifiesta como una lucha entre facciones, *stásis*, donde la principal característica es la confusión de la dinámica, del buen orden, de sus partes constitutivas. En *Timeo*, por su parte, el filósofo explicará que el dios ordenó el universo, organismo viviente, tan armoniosamente como fue posible, luego creó las divinidades y les mandó crear los mortales. Estos poseerán un cuerpo y dos almas que serán ajustados según un orden que permite a la razón controlar los procesos terribles y necesarios². El hombre posee entonces un alma inmortal, creada por el dios como residuo del alma del mundo³, destinada a gobernar su cuerpo⁴. A esto Platón Agrega: hay dos almas mortales que ayudan al gobierno del cuerpo⁵, un alma será el lugar de la valentía y la violencia, la otra será depositaria de los deseos del cuerpo⁶.

Esta organización del psíquica del hombre, la aparición de su vinculación al alma del mundo, definirá su modo de ser: estar esencialmente ligado a un medio que nunca le es completamente exterior. Sería acertado tal vez pensar dicha vinculación se produce como punto de encuentro entre interior y exterior: hombre y mundo son como dos universos que se encuentran, relacionan y afectan mutuamente. La descripción del alma del mundo será desde ahora fundamental pues la coordinación del buen orden del individuo y la ciudad depende del orden y la jerarquía que rige del mundo:

la distinción interior exterior permite a Platón resolver el problema de la unidad del cuerpo: los procesos fisiológicos son a la vez movimientos internos e intercambios con el exterior dado que el cuerpo no es esencialmente autosuficiente (como el cuerpo del mundo)⁷.

Se hablará de una relación y actividad recíproca entre mundo y hombre: el cuerpo formará una unidad, junto a otras, todas ellas estarán abiertas a su medio. Sólo la piel servirá para distinguirlo de otros cuerpos, de otros semejantes que se relacionan de igual forma con su medio. Pero, la piel, envolviendo, no encierra el compuesto, sino que siempre le permite estar en contacto adquiriendo y dejando salir lo necesario: las aperturas, los poros, la boca, los ojos, los genitales, le permiten al compuesto liberar los humores⁸.

¹ Cf. *Sofista*, 228a

² Cf. *Timeo*, 69 d-c

³ Cf. *Timeo*, 41 d

⁴ Cf. *Timeo*, 34c

⁵ Cf. *Timeo*, 69 e

⁶ Cf. *Timeo*, 69d-70b

⁷ Pradeau, Jean-François, *La communauté des affections*, op. cit., p. 73

⁸ Cf. *Timeo*, 76 b-c

La entrada y salida, los movimientos de consumo y expulsión definen la forma de los intercambios con el medio. Estos movimientos del cuerpo, según Platón, imitan los del universo pues, expresamente, la constitución del cuerpo responde al problema del movimiento: imitar el universo es imitar su movimiento circular. El cuerpo es modelado a razón de la esfericidad del mundo para imitarle en sus procesos cíclicos. Estos ciclos, como los de la sangre y los humores son los que señalan el constante intercambio entre interior y exterior. Para cumplir la función motriz y psíquica del alma, el cuerpo, más allá de las apariencias, ha sido creado como una esfera encadenada por el alma a las revoluciones cíclicas. Sin embargo, para poder completar tal tarea, el alma deberá ligarse a todo el cuerpo y a los procesos cíclicos generales del mundo¹. En razón de la necesidad del movimiento, a su acoplamiento a un movimiento general del mundo es que el cuerpo debe estar bien equilibrado y sano: se trata del recto movimiento y la recta relación de ambos². Por ello, en realidad imitar el universo significa fundamentalmente mantener el cuerpo sano, es decir, mantenerse dentro de la sana armonía de cuerpo y alma, dejando al alma gobernar imitando la "armonía divina" visible en los movimientos del universo³.

5.2.2 El *pathos* en La república

En *República* el filósofo hacía hincapié en la importancia de gobernar el *pathos*, pero, al mismo tiempo, en su inevitable corrupción pues lo propio de la existencia del individuo o la ciudad será sufrir accidentes que produzcan la ruptura temporal de la jerarquía del buen orden⁴. Jean-François Pradeau explica que el *pathos* en Platón no designa una afección particular sino "todo lo que un individuo puede hacer o padecer sin ser causa de ello"⁵. Por intermedio del *pathos* sucederá que los movimientos del alma en contacto con el exterior podrán encontrar un grado de normalidad y anormalidad según corresponda a su naturaleza. Pero, todo individuo y toda ciudad, sin excepción, son susceptibles de ser afectados.

Platón explica que, sea individuo o ciudad, quien manifiesta menor desajuste "patético" por la influencia del exterior permanece sano y bueno⁶, ya que quien permanece en mayor medida idéntico a sí mismo, es el ser más alto⁷. Al contrario, los más bajos en la escala son los que más padecen, los más

¹ Cf. *Timeo*, 36 d-e

² Cf. *Timeo*, 87 c-89d.

³ Cf. *Timeo*, 89 a. Esta cuestión podemos ligarla al plan de la ciudad excelente de *Las leyes* para obtener como resultado que el trabajo del político-urbanístico se concentra, ayudado por el número, en lograr el dinamismo artificial (o técnico) perfecto en la *pólis*, en el espacio que acoge los elementos no matizables como las conductas, las costumbres o la propia geografía.

⁴ Cf. *República*, II 381a

⁵ Cf. *República*, II 381c

⁶ Pradeau, Jean François, *La communauté des affections. op. cit.*, pp. 40 y ss; *República*, 381a

⁷ Cf. *República*, II 381b

⁷ Cf. *República*, II 381c

altos, al contrario, serán los que en sí guardan mayor actividad. Si esto es así es porque el cambio es el principio de la corrupción del compuesto que conforma cada individuo según la dosis diferencial de acción y poder ser afectado que le corresponda¹. Sin embargo, la corrupción es lo que corresponde a todo existente pues “ser es padecer”:

Todo lo que existe posee una aptitud a producir y a padecer. Según su potencia de padecer y de actuar cada cosa designa las cualidades que son el modo de ser y las determinaciones de toda realidad. Una realidad no es más que una determinación, sea singular que es una cualidad eterna idéntica a sí misma (el bien en sí), sea la cosa sensible que, por que participa de su forma, su cualidad inteligible, recibe las cualidades sensibles que la definen y que nosotros percibimos: si lo que es y deviene es cualificado es en la medida en que una cualidad es una potencia de producir o padecer².

Cada cosa –también la ciudad- quedará definida por su mayor o menor aptitud de ser afectado o de producir cambios, afectar, y, según dicha variación, se establecerá su lugar en la jerarquía de los seres. Mientras mayor potencia de acción y menor de padecimiento, más alto estará su lugar en la jerarquía de lo creado (arquitecturado). Esto opera tanto para definir el cuerpo sano, pero también para comprender qué define a un Soberano: “¿Y no es el alma más vigorosa y más sabia la que menos puede ser perturbada o modificada por cualquier factor externo?”³. De acuerdo a este pasaje, toda ciudad refleja su salud o su enfermedad; tal hecho es imposible de ocultar: un gobierno estable *exhibe* su seguridad interior en la normalidad de sus funciones y en la concordia ciudadana y en la obediencia de las buenas leyes. También, en su fortaleza y capacidad resolutive frente a los movimientos que sobrevienen desde el exterior. Por el contrario, un gobierno inestable se refleja sus miserias en sus bajas defensas y en su débil inmunidad frente a los afectos interiores o exteriores. La inestabilidad se traducirá en la debilidad del orden del organismo, debilidad que en resumidas cuentas traduce la falta de autoridad y verdadera soberanía⁴: sea en el individuo o la ciudad, la debilidad se transmite en la discordia entre las partes, en la sublevación y en la desobediencia de las leyes, presentándose como el completo revés de un ciudad soberana (ideal) o un hombre dueño de sí. Sin embargo, ¿cuál es la verdadera raíz de la debilidad? ¿cómo se produce el tránsito de la salud a la enfermedad?⁵

¹ Pradeau, Jean François, *La communauté des affections. op. cit.*, p. 45

² *Ibid.*, 38-39

³ Cf. *República*, II 380e

⁴ Para representar esta cuestión de la debilidad de la *pólis*. La nave del Estado va a la deriva: “No entiendo la querella de los vientos, puesto que de un lado viene una ola rodando y de otra, en tanto que nosotros en medio nos vemos arrastrados con la negra nave/ En la gran tempestad sufriendo malamente: pues el agua llega hasta el pie del mástil y las velas todas están destrozadas, grandes jirones cuelgan de ellas. Cf. Alceo, Fr. 55 v. 208

⁵ En el siguiente pasaje entendemos la inversión llevada a cabo por Deleuze de la comprensión platónica del *pathos*: « La puissance est le pathos, c'est à dire la passivité, la réceptivité, mais la réceptivité est d'abord la puissance de recevoir les coups, et d'en donner [...] Le pouvoir n'est pas seulement l'activité de l'existence sociale de l'homme sans être aussi la passivité de son existence naturelle. Une unité de la guerre et de la terre... » *PV* p. 11. La potencia de la actividad lleva aparajada la pasividad de la recepción, porque asume la igualdad para el conflicto.

5.3 Pathos: de la enfermedad a la salud del organismo

El *pathos* se define como el grado de modificación de la naturaleza de un individuo que tiene siempre doble facultad de afectar y ser afectado¹. De manera estricta, implica el encuentro con la exterioridad del medio donde se producen los encuentros y afecciones. Mientras más afectable por su medio, mientras mayor pasividad², “menor grado” de ser posee el organismo³, mayor debilidad, y tendencia a la enfermedad. Sin embargo, cada movimiento, cada encuentro implica una determinada transformación, un determinado cambio. En ese sentido, los movimientos son aceptables y válidos, pero siempre dentro de un orden, bajo un gobierno, una jerarquía que podrá impedir la mala transformación que conlleva a la enfermedad. Esto es lo que obliga al hombre a elegir las actividades en que no se separan ni se enfrentan cuerpo y alma, actividades en las que se requiere de la actuación de ambos y del gobierno de lo mejor. En esos casos se ofrece la posibilidad al principio del recto movimiento de gobernar sin coacción. Esa recta armonía, como insistirá Pradeau, no es algo dado, ésta deberá ser conquistada mediante el ejercicio y el entrenamiento que suponen la educación y la política de la ciudad, como entretenimientos paralelos de la relación “cuerpo y alma”, que traen la buena relación –la relación armónica- del hombre consigo y de éste con los otros y su medio⁴.

Este ejercicio-entrenamiento, cuando llega a un límite óptimo, se convierte en virtud. De manera que ésta, para producirse, debe recorrer un largo camino que comienza con la situación del individuo –de sus apetitos y deseos- en la *pólis*. La consecuencia de tal afirmación es que la virtud del recto ciudadano se construye con los materiales que ofrece el cuerpo al alma en un lugar concreto que es la ciudad –poblada por otros hombres, gobernada de una determinada manera en virtud de sus

¹ Pradeau, Jean François, *La communauté des affections*, op. cit., p. 39

² Para Platón cada cosa queda en cierta medida determinada por eso que le es exterior, pues está llamada a ser afectada por ella (hay una aptitud a padecer esos encuentros). En el conjunto entonces de afectaciones y producciones se distinguen las cosas más afectadas, esas que, si fuese el caso, son puro *pathos* y las que son menos, nada de *pathos* y pura fuerza de afectar: éstas últimas sólo pueden ser elementos de un orden inteligible ya que esa aptitud de permanecer idéntico a sí únicamente puede aplicarse a la verdad y al “soberano” Cf. *Ibid.*, p. 38

³ Nos encontramos con un problema no menor, exportada a la política la metafísica del acto y la potencia, potencia quedará referida a la “fuerza”, facultad de afectar sin ser (casi) afectado), donde las mejores cosas son las que son únicamente afectadas por ellas mismas, como se pregunta Platón: “el alma mejor, ¿no será la menos afectada por el exterior? ¿Las ropas, no son las mejores las que permanecen ‘iguales’ en el transcurso del tiempo? Lo mejor será lo menos susceptible de sufrir un cambio provocado por otra cosa (Cf. *República*, II 380e-381b. Un problema emerge gravemente de la transposición de los principios de la metafísica a la salud/política: para la primera el grado de mayor o menor de padecimiento determina el lugar del individuo en una escala de seres. Concretamente si se traslada a la política, su mayor o menor potencia indicaría su grado de soberanía y autonomía: su nivel de actividad determinara si podría pertenecer al grupo de quienes deben gobernar o ser gobernado. Esta doctrina rivaliza con esencialmente con la democracia ya que en esta se expresa la igualdad de todos los hombres libres pese a la diferencia de *potentia* entre unos y otros o, mejor dicho, la afirmación de la misma *potestas* entre quienes poseen distinta *potentia*).

⁴ Cf. Pradeau, Jean-François, *La communauté des affections*, op. cit., p. 163

leyes e instituciones- que expresará mayor o menor corrupción del orden en relación a la armonía de sus partes¹.

Ahora bien, como ya mencionamos, el fenómeno inevitable para todos los existentes será la corrupción. Las cosas sensibles participan de la forma, que es una cualidad inteligible, recibiendo de ésta las cualidades sensibles que la definen; si se dice que las cosas que “son” o “devienen” es siempre en razón de estar cualificadas, vale decir, de tener la capacidad de padecer o producir efectos en otro. La aptitud de padecer en general es la capacidad de ser afectado, ser producido o ser modificada por otro. La aptitud de producir sería la capacidad de engendrar o afectar una cosa (o muchas). Esto le permitirá a Platón distinguir las cosas según su aptitud de afectar o ser afectada, también le permitirá determinar la jerarquía según el grado de afección del que los individuos sean capaces. A cada cosa le conviene un cierto umbral de padecimiento y producción que le define, y fuera del cual se halla el límite de su descomposición, la separación de su principio. En el caso del hombre, siendo una criatura creada, recibirá de la unión de la que es fruto sus principales cualidades, entre ellas su grado de fortaleza o debilidad, su orientación a conservar su salud, los límites de pasión y acción que le convienen, o caer en la enfermedad, romper temporal o definitivamente tales límites. En ese sentido nos interesa revisar brevemente la caso particular de la *República* que desarrolla algo así como la ficción de la historia genética de los hombres desde su nacimiento en la comunidad ideal que han creado los interlocutores. Inmediatamente tras la creación del estado perfecto se constata que, en la medida en que todo lo generado es corruptible, la corrupción no tardará en arribar con el tiempo. Pero Platón no se contenta con tal constatación de un decaimiento natural², sino que plantea un primer error de los guardianes que tendrá como resultado la procreación de los hijos en el momento no preciso y entre padres no acordes³. Esta acción producirá criaturas no favorecidas por la naturaleza ni por la fortuna⁴, de manera que lo mejor y lo peor dependerán de ese prístino accidente temporal⁵. Pero también se puede mencionar la relación entre la sensibilidad y la enfermedad⁶, pues nos conducirá a

¹ Con lo cual, al examen psicológico le es fundamental un examen político del gobierno de la *pólis* (Cf. *Ibid.*, p. 79), del estado de su orden –sano enfermo- en vistas del análisis de las conductas que allí se desarrollan. Un mirada a la historia de las *póleis* griegas sirve para emitir de inmediato un diagnóstico: lo que se puede ver, lo que muestra la situación ejemplar de la historia de las *póleis* griegas, es contrario a ese orden que el filósofo se ha dedicado a justificar racionalmente: desde la creación de la *pólis*, ha venido instalándose la corrupción hasta llegar a la democracia; desde la conquista de la estabilidad que fundan las asociaciones suprafamiliares de los aristócratas –desarrollando un buen orden que habrá decantado en un *pathos* sano-, se ha instalado la *stásis* como el peor de los males que arriba a una ciudad ya enferma.

² Cf. *República*, VIII 546 a

³ Cf. *República*, VIII 546 b

⁴ Cf. *República*, VIII 546 d

⁵ Con esto queremos destacar de que se habla de una contingencia, de algo que podría haber sido de otro modo. Pese a que Platón insiste, sin argumentar, en todo caso, que los guardianes, pese a su perfección, unirán a las doncellas y los mancebos en momento no preciso. Cf. *República*, VIII 547a

⁶ Como explica Chantraine, *nosos* tiene el significado primario de enfermedad, pero deriva en malestar, desastre, dolor, locura (Cf. Chantraine Pierre, *Dictionnaire étimologique de la langue Grecque. Histoire de mots, op. cit.*, p. 757); y *nosos* pertenece a la misma familia semántica de *pathos*. Cf. *Ibid.*, p. 756

conocer una nueva dimensión de la *stásis*, próxima, en todo caso, a la que podíamos descubrir en Tucídides. Pues bien, la concepción de las afecciones, como veremos, o de la propia sensibilidad en Platón, está tocada por una cercanía entre *pathos* y *nosos*, afección y enfermedad. El *pathos* está separado de la enfermedad por un límite casi invisible porque la confusión (*thórybon*) es esencial a la existencia, dado que el *pathos* es el accidente que se opone a la *ousía*, a la permanencia, a la claridad del orden perfecto. En esa medida, la enfermedad es natural, debe arribar en un existente que no goza de la perfección de las cosas inmutables. Ahora bien, el deber del médico o quien se dispone a curar, a hacer que quien ha perdido el orden que le conviene recobre la salud, será conocer la normalidad para saber cuál es la falta.

La enfermedad no es ni ajena al cuerpo, ni al alma, en general ligada a los placeres, ni tampoco a la ciudad, cuyo orden puede verse también perturbado como el del resto de los organismos. Todo organismo nace puro, pero la enfermedad arriba de todas maneras con el tiempo, de modo que la existencia parece expresarse como un lento proceso de degeneración que conduce a la *akosmía*, la pérdida del orden natural. Para la religión griega, principal tratante de las enfermedades, éstas eran consideradas como una “mancha”, entre ellas la epidemia, la fiebre, la sangre, lo mismo que el crimen¹, de ahí que sea necesario intervenir con una purificación².

Platón nos enseña que el organismo, hombre o ciudad, consta de una fragilidad esencial. Ambos se ven a menudo constreñidos por la enfermedad cuando las partes del organismo no funcionan según el recto movimiento, cada vez que desaparece temporalmente la coordinación entre las partes constitutivas. En el individuo ese desorden se expresa con la fiebre y la debilidad de todo el organismo al que le resulta difícil realizar la más básica de las tareas ordinarias. En la ciudad, el desorden interno es reflejo de un mal funcionamiento de sus partes, principalmente cuando una de ellas cree funcionar con independencia de las otras o bien cuando invierte la jerarquía que conviene al todo. Cuando esto sucede, cuando una parte gobernada quiere gobernar, Platón habla de “sedición” (*stásis*), específicamente, de los sediciosos que no cumplen su función³. Pero los descalabros generales producidos por los sediciosos no traducen una cuestión accidental, un hecho que podría no suceder, sino que su aparición accidental se encuentra con la propia constitución de los individuos proclive al error y la confusión.

Y, no obstante, como la ciudad también es un organismo, la enfermedad, como confusión del orden que le conviene, puede definirse como una *stásis*. Pero, a diferencia de lo que hemos visto, el

¹ Pontier Pierre, *Trouble et Ordre chez Platon et Xenophon*, Vrin, Paris, 2006, p. 50

² Entre los signos terrestres que anuncian la enfermedad se hallan los que conciernen a la anomalía de las aguas: si se produce el discurrir no habitual de los ríos, lo mismo que si se advierte la impureza del agua, se habla de confusión; si el mar es el que está confuso puede haber enfermedad en el vientre: remedio, purgar con laxantes suaves. Cf. *Ibid.*, 55

³ Cf. *República*, IV 443d-444b

desorden no se ve asociado a la mayor o menor soberanía del hombre o la ciudad, sino que existe un componente disruptivo que hasta ahora no había sido mencionado: la *stásis* se ve asociada a la inestabilidad de los regímenes políticos, a los acontecimientos históricos, a las violencias y revueltas frente a los que los hombres la mayor de las veces se hallan inermes pues estos son obras del azar divino (*theia tykhé*) que gobierna la vida humana¹.

¿Es posible hablar entonces de diacronía y sincronía de la *stásis*? La confusión que produce la *stásis* ¿debe con propiedad ser asociada a un accidente o es esencial a la vida en comunidad? Platón muestra que la *stásis* es algo natural a una realidad orgánica como la ciudad, lo mismo que la enfermedad lo es para el individuo. En suma, no es algo externo sino que es parte de su condición de “paciente”², pero se precipita como algo externo, como una afección que desordena. Por ello, el orden que fundan los aristócratas no tarda en degenerar, en caer presa de las circunstancias confusas donde lo que obedece pretende mandar, momento en que el organismo pierde el buen *arkhé* o se multiplica.

5.4 La pólis como Memoria

De acuerdo a lo que hemos explicado, para Platón *stásis* y *pólemos* están íntimamente ligados³. En *Las Leyes* Clinias explica que hay una guerra universal de todas las ciudades contra todas⁴. Por ello, para vencer en la contienda, una ciudad debe estar bien legislada evitando la *stásis*, el mal funcionamiento del organismo. Sin embargo, se agrega en el texto, cada hombre es enemigo de todos los demás, y cada uno enemigo de sí mismo⁵. Veamos, si en las ciudades ya es claro que a causa de las rivalidades de los dos grupos antagónicos el acuerdo es casi imposible⁶, en el individuo, la batalla, que es la peor de toda, donde el hombre se convierte en su propio enemigo, se batan las pasiones contra el buen orden. La victoria sobre uno mismo es de entre todas las victorias la más gloriosa y la derrota, donde se sucumbe a las propias armas, es lo más vergonzoso y cobarde⁷. Cabe decir, sin embargo, que la batalla que el individuo emprende contra sí mismo, donde debe triunfar la razón sobre las pasiones (*República*), no es distinta, a fin de cuentas, de la guerra que una ciudad libra en su seno, con una salvedad: para la concordia en la ciudad, para que la restauración del orden sea

¹ Cf. Pontier P., *op. cit.*, p. 73

² La confusión está en la génesis de la *stásis* y como confusión de los miembros es el preludio de la injusticia, por este motivo sería importante, desde el punto de vista de Platón, su reprobación moral: la confusión favorece el nacimiento de la enfermedad. Gracias al conocimiento de ésta, sería posible el desarrollo de una técnica contra la confusión para la restauración de la salud. Pero, así como es posible captar una diferencia entre organismos más o menos fuertes o más o menos sanos, lo mismo es posible encontrar individuos/ciudades más o menos debilitas por enfermedades pasadas.

³ Véase, también, Vernant Jean Pierre, *Mythe et société en Grèce ancienne*, *Œuvres I*, *op. cit.*, p. 636

⁴ Escribe Platón: “...pues lo que la mayoría de las gentes llaman paz no es más que un nombre y, en realidad, hay por naturaleza una guerra perpetua y no declarada de cada ciudad contra todas las demás”. Cf. Platón, *Las leyes*, I 625e

⁵ Cf. *Las leyes*, I 626d

⁶ Sólo puede existir la dominación de los justos sobre los injustos en vista de la ausencia del excelentísimo juez capaz reconciliar la familia, darles leyes, asegurando de esa forma que vivan en recíproca amistad.

⁷ Cf. *Las leyes* I 626e.

perdurable, la guerra en la ciudad debe disimular que una parte se ha impuesto sobre la otra. Para explicar esta cuestión, podemos hacer un rodeo sin abandonar *Las leyes* con el objetivo de comprender en qué momento Platón decide establecer ciertos matices que se refieren al triunfo de lo mejor sobre lo peor. Esta cuestión, creemos, se lleva a cabo al momento de considerar que una familia dividida impone su criterio a la ciudad:

Toda ciudad en que los mejores triunfan sobre la multitud y los peores, podría decirse con razón que es superior a sí misma, y podría ser alabada con la mayor justicia por tal victoria; y viceversa donde ocurre lo contrario¹.

Este pasaje de *Las leyes* retoma un asunto fundamental de *La República* que ya habíamos mencionado: el gobierno de la mejor parte del alma. Pues bien, cuando manda la mejor parte, *se dice* que el hombre es “dueño de sí”, cuando manda la peor, *se dice*² que es “esclavo de sí mismo” o inmoderado³. Sin embargo, ahora, cuando debe referirse al enfrentamiento de las facciones en la ciudad, y no al enfrentamiento de las partes del alma, la cautela es máxima, pues de alguna manera tendrá que evitar un juicio tajante a favor de la mejor parte:

si alguna vez los ciudadanos de una misma estirpe y de una misma ciudad, siendo injustos y en gran número, se reúnen y hacen fuerza a los justos, que son menos, tratando de esclavizarlos; y cuando triunfan, aquella ciudad puede ser llamada inferior a sí misma y mala al mismo tiempo; y cuando son vencidos, superior a sí misma y buena justamente⁴.

Enseguida retoma para expresar la peculiaridad de la ciudad teniendo a mano el modelo de la familia:

nacen muchos hermanos de un padre y una madre, y de cierto que no tendría nada de particular que los más de ellos salieran injustos, y los menos, justos”⁵.

La ciudad, como un organismo que reproduce el orden familiar, fuerza al legislador a matizar su juicio respecto de la justicia o la injusticia de su orden. Más aún, viendo que son hermanos, aquel no podría exterminar a unos para que los otros pudiesen vivir bien, sino que debería conducir de buen ánimo a los “peores” a obedecer a los “mejores”⁶. Platón agrega al pasaje citado cuál sería la actitud del perfecto juez, si es que existiese:

¹ *Las leyes*, I 627a

² Cf. *Ídem*.

³ Cf. Platón, *República*, 430e-431 a-b

⁴ *Las leyes*, I 627b

⁵ *Las leyes*, I 627e

⁶ Cf. *Ídem*

tomando una familia dividida, no hiciese perecer a nadie, sino que la reconciliase y, poniéndole leyes, pudiese asegurar que sus miembros vivieran en lo sucesivo en recíproca amistad¹.

Se puede comprender de lo dicho que la concordia tras el fin de la *stásis* no arriba como mero reconocimiento de la superioridad de los victoriosos, sino como recuerdo de la hermandad que une: sólo la hermandad permite contener la unidad incluso en la discordia; sólo los hermanos de una misma familia, que de tiempo en tiempo se enfrentan, necesariamente restan unidos². Todo el trabajo del filósofo se dirige a salvaguardar la unidad de la *pólis*, poniendo incluso el conflicto y la confusión a su favor: todo consiste en otorgarle una función pedagógica dentro de los mitos y las historias que pueden ser contadas al pueblo para recordar la importancia de la unidad y la concordia, incluso si está presente o amenaza la división y el desacuerdo.

5.4.1 Memoria y olvido.

La imagen, la más bella de las imágenes políticas, es tal vez la que representa la unidad primordial de los ciudadanos que tras un conflicto armado entre dos grupos, forjan una "buena memoria" contra la mala memoria, *Mênis*, que amenaza el retorno incesante del conflicto por contener el recuerdo del daño que divide la unidad en dos bandos enfrentados, buena memoria que en el fondo pone en movimiento una forma de olvido que señala el fin a la cadena de venganzas de una facción contra otra. Pero esta imagen del conflicto es muy anterior al de la *stásis*, pues se encuentra en el centro de la tradición mitológica. Desde Hesíodo claramente *Mnemosyne* tiene por función encarnar olvido de los males y el don de descubrir la totalidad del pasado, del presente y el futuro³: "[A las Musas Olímpicas] las alumbró en Pieria, amancebada con el padre Crónida, Mnemósine, señora de las colinas de Eleuter, como olvido de males y remedio de preocupaciones"⁴.

Y, sin embargo, desde Homero la memoria de las hazañas del pasado se corresponde con el anhelo del olvido de los acontecimientos ingratos. El caso ejemplar es la cólera de Aquiles que lo mantiene ausente de la batalla por la afrenta de Agamenón, arrebatándole su parte del botín, mientras sus compañeros, los otros *basileís*, se baten en una guerra encarnizada por una venganza, familiar de la cólera, el rapto de Helena. En la *Teogonía*, por su parte, la personificación religiosa del olvido, Lete, es temible como todos los descendientes de la Noche⁵. Olvido es hija de Eris, conflicto y guerra, de la que

¹ *Ibid.*, 628 a

² La tragedia, como institución política, creemos que nos ha mostrado que toda catástrofe comienza como un mal familiar.

³ Cf. Iriarte Ana; González, Marta, *Entre Ares y Afrodita. Violencia del erotismo y erótica de la violencia en la Grecia antigua*, *op. cit.*, p. 216

⁴ Cf. Hesíodo, *Teogonía*, 53-55.

⁵ Cf. Iriarte Ana; González, Marta, *op. cit.*, p. 217

nacen la Fatiga, el hambre las Batallas, las Masacres y, significativamente, Horco, el juramento: “El que mayor desgracia causa a los hombres de la tierra cuando voluntariamente comete perjurio”¹.

Este es un punto fundamental ya el juramento, la actividad social por antonomasia, está a la base del desencadenamiento de la violencia por una mala memoria o, digamos, el recuerdo del daño sufrido. Existirá, entonces, una memoria que se niega a olvidar (y tal vez sea la más memoriosa de todas), *Ménis*, resentimiento, sed de venganza, instrumento de venganza². La memoria-cólera del mismo Aquiles³. En Homero la venganza es el móvil por excelencia, venganza que pone en obra un sistema negativo de don y contra-don, pues aparece en la dinámica como respuesta a un daño inicial. En ese “orden del don negativo” se puede sustituir la venganza por un acuerdo entre las partes como una compensación económica⁴: “El grupo del asesino aporta al grupo de la víctima el don del asesinato, que es el medio según el cual éste consigue definirse como grupo; y provocando una réplica se asegura un contra-don tan valioso como el don otorgado”⁵. Con tal acción, haciendo valer el derecho de venganza o estableciendo una equivalencia al perjuicio sufrido, se conserva el orden del grupo. En el esquema comunitario previo al derecho la venganza no está meramente referido a salvar el honor⁶. Así pues, todo problema surge cuando nos situamos al interior de la ciudad que dispone ya de un marco legal más complejo (existe ya el Areópago desde Dracón para juzgar los crímenes de sangre), donde no se trata del mal que se causan dos comunidad distintas, sino dos facciones al interior de la comunidad política.

La relación de la memoria y el olvido es ambigua y se desplazará esta ambigüedad al centro del propio discurso histórico y político pues la justificación de la buena memoria es la misma que el olvido necesario: cuidar la hermandad ciudadana. A partir de esta imagen al mismo tiempo se representa la unidad como una forma primordial que se asienta en la hermandad y como una forma derivada, como una reconciliación de una división primera. Entonces, ¿qué hay al comienzo, la unidad o la división?

5.5 La ciudad *excelente* en Las leyes

En *Las leyes* Platón explica largamente cómo será posible la fundación de la ciudad excelente. En primer lugar, la fundación será precedida de un largo preámbulo orientado a persuadir a los futuros

¹ Cf. Hesíodo, *Teogonía*, 225-233

² *Ménis* significa la cólera durable que está justificada por un deseo de venganza legítimo, derivado de un “primer don”. Cf. Chantraine, Pierre, *Dictionnaire étimologique de la langue Grecque. Histoire de mots I*, p. 696

³ Iriarte Ana; González, Marta, *op. cit.*, p. 218

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 219

⁵ Cf. Glotz, Gustave, *La cité grecque, op. cit.*, p. 220

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 221

ciudadanos a cumplir con lo que manden las futuras instituciones¹. Más tarde se enumeran los elementos materiales con los que trabajará el legislador, conocedor de las leyes: el territorio y los colonos. El primero es fundamental, tanto como el segundo, pues provee el sustento material para el emplazamiento de la ciudad y de sus pobladores. El segundo, los pobladores, no son menos importantes pues son propiamente quienes constituirán una comunidad regida por leyes. Pues bien, se dice que los colonos provienen de distintos lugares de la Grecia y que en sus lugares de origen, poseían ya leyes y costumbres definidas, hallándose su carácter conformado². Por lo tanto, como se trata de evitar que una multitud de costumbres dividan la unidad de la nueva ciudad, el legislador explica que para que su trabajo sea realizado con rapidez se necesita el auxilio de un tirano. En todas partes despreciado, tiene una función precisa en el momento de la instauración de la nueva comunidad: hacer tabla rasa en las costumbres, borrando los hábitos ya contraídos de cada ciudadano que se instalará en la nueva ciudad: "Dadme la ciudad sometida a un tirano. Sea joven, de buena memoria, dócil y magnífico por naturaleza [y, agrega luego,] de buena fortuna"³.

El tirano es el medio más rápido de hacer cambiar las leyes que cada uno de los ciudadanos trae consigo en el alma⁴, pues el cambio, la depuración, debe ser brutal y radical⁵. El tirano, según la figura que ofrece Platón, es un ser excepcional por su fuerza; es una autoridad solitaria⁶ que hace cumplir sus deseos por la violencia (*bía*)⁷: "...al tirano que quiera cambiar la manera de ser de la ciudad no le hace falta esfuerzo ni mucho tiempo, sino marchar el primero por el camino a que desee enderezar a los ciudadanos"⁸.

Esta especie de golpe o de "justa violencia" contra las costumbres resume los medios necesarios para la instauración del buen *arkhé* contra la multiplicidad de *logoi*. Esta violencia del tirano va de la mano con la depuración de la ciudad que permite que gane un nuevo orden, que corrija su enfermedad y que, por tanto, recobre su salud. Si el legislador es el médico de la ciudad que concibe el buen orden, o sea, la buena salud, el tirano actúa como un fármaco fuerte, que en principio ayuda a que el cuerpo acepte la medicina que engendrará los buenos hábitos⁹.

¹ Esto lo desarrolla con toda amplitud en los libros IV y libro V de *Las leyes*

² Brison, Luc; Pradeau Jean-François, *Les Lois de Platon*, París, PUF, 2007

³ Cf. *Las leyes*, IV 709e- 710d

⁴ Cf. *Las leyes*, IV 711 c

⁵ Cf. Brison, Luc; Pradeau Jean-François, *op. cit.*, p. 53; *Las leyes*, V 735 a- 737b

⁶ Opuesto al rey, como muestra el *Político*, que persuade a realizar el buen orden. Cf. *Político*, 302 d-e

⁷ Cf. Brison, Luc; Pradeau Jean-François, *op. cit.*, p. 52

⁸ Cf. *Las leyes*, 711b-c.

⁹ En un extenso discurso el ateniense dirá, refiriéndose a la corrección o eliminación de los malos en la ciudad: "la mejor de las depuraciones es la dolorosa, como ocurre con las drogas en casos parecidos es la que lleva a la corrección por medio de un castigo basado en la justicia y establece como punto extremo del castigo, la muerte o el destierro; que así es como suelen ser quitados de en medio los que, habiendo cometido los más grandes delitos y siendo incurables, constituyen el mayor daño que puede haber para la ciudad" Cf. *Las leyes*, V 735d

La ciudad de *Las leyes* se reconoce como un organismo viviente, por lo que cada parte deberá estar relacionada en forma dinámica con el Todo. El vínculo normal entre los elementos del organismo constituye su salud. Así lo descubrimos cuando Platón realiza una descripción conjunta del territorio y de las condiciones económicas y demográficas: la *khôra*, es lugar que sirve al sustento, a la alimentación, y gracias a la cual la ciudad vive, pero, a la vez, es el sitio ocupado por un conjunto de lugares que recorren los movimientos de la vida ciudadana, entre ellos, la segunda residencia, las pequeñas aldeas de los ciudadanos¹. Junto a esta se haya la *asty*, el espacio urbano, donde se hallarán la mayor parte de los edificios públicos donde se cumplen las funciones administrativas, deliberativas comerciales, militares y religiosas.

A diferencia de la Atenas marítima, la ciudad de *Las leyes* es agrícola y su división del territorio corresponde a una racionalización total del suelo, partiendo del centro donde se ubica la *acrópolis* o ciudadela². En concordancia con la importancia atribuida en el *Timeo* a la esfericidad, el territorio es configurado de manera racional a partir de la circunferencia³. El deseo del legislador es, de hecho, establecer la población en un lugar lo más céntricamente posible del territorio, luego establecer doce partes, de las cuales la primera estará dedicada a Hestia, a Zeus y Atenea, en la *acrópolis*, y el resto corresponderá a la ciudad y el territorio entero⁴.

Brisson y Pradeau hacen hincapié en esta cuestión del impulso racional y urbano de la ciudad de *Las leyes*, como si la *pólis* no fuese otra cosa que el dispositivo que se prepara desde la ciudad como centro urbano (*asty*) que articula el resto del territorio:

todas las actividades que ocupan y hacen la vida común, sean políticas, militares o religiosas, se ejercen en la ciudad o bien son tributarias de la ciudad, de suerte que esta última ejerce su tropismo sobre todos los movimientos ciudadanos (...) los movimientos deberán coordinarse alrededor de un centro y deben encontrar el equilibrio común en los límites del espacio. Es a esta condición, indisolublemente dinámica y geográfica, que la ciudad puede conocer, y sobre todo conservar, una forma de unidad⁵.

Ambos autores afirman que es fundamental destacar la importancia de la función política de lo urbano en *Las leyes*: la ciudad viene a poner en relación los elementos heterogéneos que la constituyen, los elementos diversos que deben estar bien relacionados una vez que se han hecho

¹ Cf. Brisson, Luc; Pradeau Jean-François, *op. cit.*, p. 55

² Desde 737e hasta 747e se da una descripción general de la ciudad: en el centro lo ocupa la *acrópolis* (centro político y religioso); después la ciudad y los suburbios donde viven los artesanos, después el resto del territorio donde se hayan los lotes de tierra y las aldeas

³ La ciudad semejante al mundo del *Timeo*. Cf. Brisson, Luc; Pradeau Jean-François, *op. cit.*, p. 57

⁴ Cf. *Las leyes*, V 745b

⁵ Cf. Brisson, Luc; Pradeau Jean-François, *op. cit.*, pp. 58-59

conmensurables.¹ Lo que dice tal afirmación es que la *pólis* no es sólo, como suele pensarse, el conjunto de los ciudadanos, o por lo menos no es imposible que se reduzca a ellos, pues comprende también un conjunto objetos técnicos, de materiales que hacen posible la vida ciudadana y las actividades económicas inseparables de ésta. Por tanto, si la ciudad es un todo complejo que debe funcionar como un organismo, será tarea de los legisladores conocer cada elemento para prever su función de manera de conservar la unidad de la ciudad, salud o concordia: “Armonizando los movimientos es como deviene posible ordenar la ciudad imponiéndole un movimiento y un orden común”².

El orden de la ciudad de *Las leyes*, como dijimos, es un orden dinámico, y como su cualidad territorial es principal, tenemos que explicar cuál es su razón. Como el mismo Platón explica, el fin de este dinamismo es producir la concordia en el territorio –un buen orden de sus diferentes sectores- y también producir las condiciones para evitar la discordia o el enfrentamiento entre los ciudadanos que habitarán la ciudad circulando a través de sus distintos espacios en tiempos distintos. Encontramos en este punto de apoyo para proteger la ciudad de la *stásis*: el impulso primordial consiste en evitar la separación de sectores o funciones, o la división entre la ciudad y el territorio que la rodea, para no dar lugar a que los distintos miembros se opongan (como sucedió en la historia de Atenas): en lugar de dividir en zonas, como hasta entonces se había hecho en el “proto-urbanismo” de Hipódamo, se trata de diseñar un paisaje urbano que sea completamente habitado por todos, como Brisson y Pradeau explican: “La construcción del espacio urbano debe hacer posible la comunidad amistosa que procede la intimidad recíproca de los ciudadanos”³.

Así pues, se trata de componer conjuntos conmensurables y proporcionales del territorio para que los movimientos no se restrinjan a sectores separados e idénticos; se trata de que la ciudad sea el centro a partir del cual todo se pone en movimiento⁴: “En este dispositivo es el agente y el centro de la movilidad política (o social). Es alrededor de ella y a partir de ella que los movimientos tienen lugar”⁵.

En todo proyecto urbano las necesidades políticas parecen mejor gestionadas por elementos racionales o matemáticos pues a través de ellos se trata de ordenar dos cosas difícilmente ordenables o a simple vista caóticas: la geografía y las costumbres. De esta manera la función del número encuentra un punto de equilibrio con el objeto de la ley: para ambos la tarea es limitar y ordenar los términos difíciles de gobernar, en un caso la superficie y el aspecto del territorio, en otro caso las conductas. Por lo mismo, podría pensarse que el número es la base de la ley, lo que debe llegar

¹ Cf. *Ibid.*, p. 59

² *Ídem*.

³ *Ibid.*, p. 60

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 64

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 65

primero para hacer posible los buenos movimientos del alma o las buenas disposiciones y costumbres de los cuerpos. Según los autores citados el número es el instrumento del cambio que se proyecta *hacia* un nuevo orden. Platón desarrolla precisamente en *Las leyes* la cercanía del número y la legislación pues: "...todo hombre que legisle debe haber pensado por lo menos qué número y un número de qué clase será el que resulte más útil para cualquier ciudad"¹. Si ello es así es porque se tratará de hacer conmensurables los movimientos y las interacciones de los distintos ordenes que componen la ciudad², dando origen a un plan en el que se hallan predefinidas las afectaciones de unos y otros, de modo que el azar no contribuya a su destrucción. Mientras en mayor medida se piensan y se conciben los movimientos y las interacciones, en mayor grado la ciudad estará protegida de los malos encuentros³.

¹ Platón, *Las leyes*, V 737e-738a

² Cf. *Ibid.*, V 746e

³ Al respecto escribe François Dagognet: "Le platonisme n'a cherché qu'à organiser, il a tenu à éviter deux graves déviations, la reconnaissance de la multiplicité en tant que telle et l'unité que supprime les différences..." Cf. Dagognet, François, *Le nombre et le lieu*, París, Vrin, 1984, p. 134

TERCERA PARTE

LA ORGANIZACIÓN DE LA EUROPA: CIUDAD, TIERRA Y TERRITORIO

Esta tercera parte se divide en tres capítulos. En el primero se lleva a cabo el estudio de la representación de la ciudad en el Renacimiento, fundamentalmente ceñida a los avances técnicos de la pintura y la arquitectura. En el segundo se desarrolla una cartografía del mundo moderno considerado desde tres escalas distintas pero íntimamente relacionadas: “pensamiento político”, “cosmos” y “sociedad”. Este análisis nos permitirá descubrir el funcionamiento de un mismo principio: el principio de comunidad. En el tercer capítulo se llevará a cabo el análisis del nacimiento de la metrópolis, fenómeno que rompe definitivamente con los límites de la ciudad y, al mismo tiempo, con las categorías de análisis que habían permitido su representación. La metrópolis deviene el instrumento del orden policial y de la circulación de la mercancía. Paralelamente, su espacio deviene el campo de una lucha por la construcción política del “lugar común” que intenta dislocar el orden policial y mercantil.

“Consecuentemente, en la Modernidad ya no recae en los metafísicos, sino en los geógrafos y en los marinos, la tarea de dibujar la nueva imagen del mundo: su misión es representar en imagen la última esfera. De todos los grandes cuerpos redondos, a la humanidad sin cubiertas sólo puede importarle algo en el futuro su propio planeta. Los navegantes que dan la vuelta al mundo, los cartógrafos, los conquistadores [...] todos ellos, vistos en su conjunto, se comportan como si hubieran comprendido que es la Tierra misma la que, tras la destrucción del cielo, tenía que asumir su función como última bóveda. Se trata ahora de abarcar y dar la vuelta a esta Tierra físicamente real, como cuerpo irregularmente estratificado, caóticamente plegado, erosionado por tormentas. Por eso, la nueva Imagen de la Tierra, el globo terrestre, se erigió en icono rector de la cosmovisión moderna”.

Peter Sloterdijk, *En el mundo interior del capital*.

“No hay ningún *derecho de huésped* en el que pueda basarse esta exigencia [...] sino *un derecho de visita*, derecho a presentarse a la sociedad, que tienen todos los hombres en virtud del derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra, sobre la que los hombres no pueden extenderse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, teniendo que soportarse unos junto a otros y no teniendo nadie originariamente más derecho que otro a estar en un determinado lugar de la tierra. Algunas partes deshabitadas de esta superficie, el mar y los desiertos, dividen esta comunidad, pero el barco y el *camello* (el *barco* del desierto) hacen posible un acercamiento por encima de esas regiones sin dueño y hacen posible que se haga uso del derecho a la *superficie*, que pertenece a la especie humana, para un posible tráfico. Es contrario al derecho natural la inhospitalidad”.

Immanuel Kant, *La paz Perpetua* (Tercer artículo definitivo para la Paz Perpetua).

1 El nuevo mundo o el mundo de nuevo.

1.1 Braudel: Humanismo, refundar la Europa

A partir de la segunda mitad del siglo X la Europa cristiana se pacifica relativamente tras una larga lista de enfrentamiento con pueblos invasores, tiempo en que la población comienza a crecer y las ciudades a prosperar: cada una en su autonomía desarrolla un conjunto de actividades, como comercio y una producción agrícola, por las que se relaciona con otras ciudades a la escala continental¹, tal como sucedía en el mediterráneo desde antiguo.

El mundo cristiano en Europa se había desarrollado desde el siglo V hasta el siglo X fuera de los márgenes de la organización urbana, caída en desgracia desde la caída de una extremidad del Imperio romano². Solamente desde el siglo VII se verá mayor esplendor en la extremidad occidental de Eurasia donde se desarrollan algunos centros urbanos importantes como Constantinopla, Bagdad, Córdoba y Palermo, en la zona donde confluyen el Imperio bizantino y el Califato árabe. La parte occidental de la Europa, sin embargo, permanece incomparablemente pobre y escindida políticamente³.

Entre los siglos II y IV el Imperio Romano lograba asentar y defender su *limes* contra los invasores, pese a las constantes invasiones y masacres. Las influencias romanas penetran el mundo bárbaro, como dejan ver los hallazgos arqueológicos, pero también los bárbaros entran pacíficamente al imperio e incluso son puestos al servicio de Roma para luchar contra sus enemigos⁴. A partir del fin del siglo IV los *limes* no pueden contener los asaltos bárbaros: la resistencia romana se reduce a algunas cuantas ciudades y *Castella*⁵.

El Imperio romano había logrado convertirse desde sus inicios en una confederación de ciudades, reunidas administrativamente pero dejando la autonomía para su gestión interior. En su labor urbanizadora, integraba unas ciudades y fundaba otras tantas a lo largo del mediterráneo obedeciendo, la mayoría de las veces, al mismo plan geométrico que agenciaba los diversos elementos arquitecturales. Así pues en un vasto Imperio geográfico se extendían las formas homogéneas de

¹ Benevolo, Leonardo, *La ville dans l'histoire européenne*, Paris, Seuil, 1993, p. 44

² La cristianización del imperio se produce entre el reconocimiento por parte del emperador Constantino de la religión cristiana (Edicto de Milán de 313) y la adopción del cristianismo como religión del Imperio por parte de Teodosio, I muero hacia el 395, cuyo legado esencial junto a la religión es la división del imperio en su parte oriente y occidente. Cf. Le Goff, Jacques, *L'Europe est-elle née au moyen âge ?* Paris, Seuil, 2003, pp. 27-28

³ Cf. Benevolo, L., *op. cit.*, p. 28

⁴ Carbonell, Charles Olivier; Bilogui, Dominique; Limouzin Jacques; Rousseau, Frederic; Shultz, Joseph, *Une histoire européenne de l'Europe. Mythes et fondements*, Toulouse, Privat, 1999, p. 68

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 69

puentes, parcelas agrícolas, caminos y canales¹ como las partes de un mismo cuerpo a escala europea.

Resulta, tal vez, indudable que la *pólis* sobrevive a Grecia. Pero, más que como un recuerdo claro, parecería constituirse, para sus herederos europeos del Renacimiento, como una ficción “racional” más que como dato histórico u objetivo. Siguiendo la ya comentada segunda intempestiva de Nietzsche, podríamos decir que prevalece como objeto para ejercicio de una historia monumental². Tras la caída de los referentes políticos culturales y religiosos que instalara el mundo medieval durante muchos siglos la Europa sapiente se empapará de una nostalgia que se acompaña del deseo de reivindicación de un pasado más lejano y ejemplar que ese inmediato que le recuerda la división del momento. Tal anhelo que cobrará forma en el movimiento humanista³ aparecía justo en el momento de la crisis que remecía la Europa entera, principalmente frente a la sociedad devastada por la guerra y las intrigas de una incontable cadena de males familiares. Sin embargo, como explicará Braudel, “el humanismo⁴ no es simplemente el retorno de la antigüedad. El pasado inmemorial constituye, en esa situación, una especie de programa, proyecto y, por qué no, una ficción muy útil⁵. Dicho de otra manera, hundir las raíces en las ruinas de una cultura desaparecida casi por completo, en el afán de encontrar los sustentos de un nuevo futuro, se transformará en el “sueño que hay que vivir” para escapar a la división del mundo presente. En caso contrario, la miseria del último estertor del tiempo que muere podría fácilmente ahogar la grandeza que está por despertar⁶. Por ello, la cultura que comienza a desarrollarse en la época pretende reinsertar esas semillas antiguas en este nuevo tiempo. Tal será la base del humanismo que pretende ir hacia delante con una vuelta al pasado:

L’humanisme prétend assurer « progrès et retour en arrière », ce qui est contradictoire, et confondre, « dans une même intuition nature, vertu beauté, raison, antiquité et religion chrétienne ». Un plan naïve, mais révolutionnaire⁷.

El humanismo busca romper con el presente –sanar su cuerpo- imponiendo un plan –imponiendo una dietética- que ha de transformar las derrotas en victorias, la división en fraternidad como ya lo había hecho, por ejemplo, el mismo Platón. Como indica Braudel, con el humanismo aparece toda una imaginaria que se impone al presente fragmentado, una *ideología* que sirve específicamente a reconstruir no ya la *pólis* sino la Europa destrozada por la guerra⁸. De manera que, lo que empieza a gestarse con el humanismo es una nueva identidad o una nueva Memoria en la que

¹ Benevolo, L., *op. cit.*, 21-22

² Cf. Nietzsche, F., “De la utilidad y perjuicio de la historia para la vida”, *Consideraciones intempestivas*, op. cit.,

³ Cf. Braudel, Fernand, *Le modèle italien*, Arthaud, París, 1989, p. 45

⁴ Término creado por Georg Voigt. Cf. *Ibid.*, p. 46

⁵ Cf. *Ídem*.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 47

⁷ *Ibid.*, p. 48

⁸ Cf. *Ídem*.

hundirse y proyectarse. Se trata, pues, de una identidad “creada”, de un artificio que va a permitir que una Memoria común extienda un “nosotros” allende los límites locales hasta reunir si no a toda la Europa a toda la Europa “cultura”.

La identidad que propone y proyecta el humanismo está construida con retazos de un pasado que sobrevive en la figura de los grandes creadores: filósofos, artistas, arquitectos, etc., a los que los nuevos teóricos y tratadistas conceden una nueva voz. Los humanistas se declaran libremente los interpretes y los continuadores del gran pasado greco-romano, combinando el trabajo artístico y científico, pero tomando una distancia que les permite recrear el pasado: la imitación del pasado es fuente de inspiración por lo mismo el pasado está llamado a ser igualado o sobrepasado en su ciencia y su virtud. como explica Jean-Marie Le Gall, lejos de ser superficial, la imitación constituye una larga “impregnación” de los autores¹.

El trabajo de Platón estaba basado –como un edificio sobre sus fundamentos- en una certeza que atravesará los siglos hasta hacerse carne en el humanismo y en el Renacimiento: la ciencia –el conocimiento de los verdaderos principios- hará posible no sólo el saber, sino también la construcción de una verdadera comunidad como cuerpo organizado. No obstante en este nuevo tiempo, el camino para llegar a esa comunidad y a ese cuerpo donde todas sus partes operan en su función, no es un calco del mundo clásico: si bien se trata de educar las almas para que puedan encontrar en ellas los presupuestos de toda verdadera comunidad, parece tanto o más importante producir una situación material que favorezca los buenos intercambios entre los hombres. En ese contexto, precisamente, el motivo de la “ciudad ideal” ocupa un lugar fundamental al erigirse como modelo arquitectónico –y político- de la sociedad perfecta, donde se conjugan técnica –o conocimiento- y virtud práctica, y como modelo científico de conocimiento: el conocimiento del cuerpo de la ciudad es inseparable del cuerpo del cosmos. Así pues, como veremos enseguida, este vínculo entre el hombre y el cosmos, a través de las proporciones y la perspectiva, constituye la clave de bóveda del conocimiento del cosmos y del hombre mismo y durante el Renacimiento se proyectará como modelo de perfección disponible y, por tanto, realizable: el verdadero hombre es todavía una cuestión *realizable*.

1.1.1 El renacer de una promesa

Es Petrarca en su poema *África*, según Panofsky, quien hace patente un *sentimiento* de escisión respecto de su tiempo y por lo mismo quien instala una inédita revolución en la comprensión histórica de la época². Mientras éste notaba, observando las ruinas de Roma, la diferencia entre un

¹ Le Gall, Jean-Marie, *Les humanistes en Europe XV-XVI*, Paris, Ellipses, 2008, p. 100-101

² Poema épico finalizado en 1343 pero que no acaba de ser corregido sino hasta la muerte de Petrarca, narra la historia de la segunda guerra púnica. Su publicación sólo se concretará en Venecia en 1501

pasado excelente y la decadencia actual, los pensadores cristianos habían notado antes que él una evolución continua desde la creación al presente. Mientras estos últimos habían visto triunfar la luz de cristo frente a la tinieblas paganas, Petrarca presenciaba el comienzo de una edad sombría, de “obscurantismo”, justo en el instante en que Cristo era recibido en Roma, dejando atrás la Roma real, republicana y real¹. Junto a ello este esperaba un nuevo renacer que sería político y cultural, una vuelta del griego y el latín, un abandono de los comentarios y compilaciones en provecho de los textos clásicos².

Ghiberti (1338-1455) en los *Comentarii* habla de la destrucción de la arquitectura a manos de los bárbaros invasores; explica cómo bajo el mandato de Constantino fue fuertemente perseguida la idolatría, hecho que llevó a la condena y la mutilación de la pintura y la escultura, pérdida incluso mayor que la de la arquitectura que puede volver a nacer, pues la decadencia se instala a causa de la pérdida del punto de vista clásico³. Antonio Manetti, biógrafo de Brunelleschi, explica que gracias a la expulsión a los Bárbaros, Hunos y Vándalos, por Carlomagno comienza la feliz resurrección de Roma, sobre todo llevando arquitectos a la ciudad⁴. El unificador de las bellas artes, Vasari (1511-1574), más tarde, hará de las invasiones bárbaras y de la instalación del nuevo cristianismo los portadores de la catástrofe

Peinture et sculpture furent pratiquées jusqu'à la fin du règne des douze Césars. Ensuite elles ne surent conserver le même degré de perfection. [...] On en a une bonne preuve avec les sculptures et l'architecture de l'âge de Constantin [...] maladroite aussi les petites scènes de marbre à figure de miniature sous le médaillon [...] tout ceci confirme l'affaiblissement de la sculpture et des autres arts sous le règne de Constantin. [...] C'est alors qui survint en divers point du monde le soulèvement de la plupart de s nations barbares contre les Romains. Il en résulta rapidement l'affaiblissement de ce grand empire et sa ruine générale principalement sensible a Rome même. Sa chute entraîna artistes, sculpteurs, peintres et architectes, ensevelis et engloutis avec l'art dans les massacres et les ruines⁵.

Si volvemos a Petrarca vemos que su testimonio es fundamental para comprender cómo se gesta la “memoria” del humanismo que encarna Vasari, como se produce ese desacuerdo entre los tiempos que llevará a aristas y literatos a renunciar a su pasado inmediato, a romper con las tradiciones para construir un porvenir que ha de ser indisociablemente “político” y “estético”. Así pues, hacia el 1500 la renovación comienza, cumpliendo parcialmente la premonición de Petrarca, pero sobre todo con la pintura encarnada en la figura de Giotto capaz de engañar con sus obras pues hacía tomar por realidad lo que sólo era producto de su genio. Según Bocaccio éste había hecho revivir el arte muerto de la pintura como Petrarca, su maestro, había hecho con las letras. Después de las tinieblas las

¹ Panofsky, Erwin, *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, París, Flammarion, 1960, p. 18

² Cf. *Ibid.*, p. 19

³ Cf. *Ibid.*, p. 27

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 26

⁵ Vasari, Giorgio, *Les vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes*, Paris, Actes sud, 2004, p. 221-225

imágenes y las palabras son llevadas a la perfección¹, la misma suerte que vivirá la arquitectura y la escultura, la medicina y las ciencias naturales, la música y la gramática, todas ellas vueltas hacia lo clásico². El nuevo tiempo anhelado por Petrarca de esa forma había llegado, pero fundamentalmente a través de las artes visuales, de la superación que concreta, de la ciencia que realiza. No solamente como una mera vuelta al pasado grandioso. Ambas ideas estarán siempre interactuando en el humanismo.

En Italia Filarete junto a Brunelleschi combinarán la vuelta a los clásicos con la mirada atenta a la naturaleza. Ambos habrán renovado el arte de construir sin abandonar la forma clásica, poniéndola al contrario en su lugar de privilegio³; tras largo tiempo de ausencia, ambos habrán puesto la maestría del oficio donde corresponde; según Filarete, tras una época donde el dominio de tradiciones extranjeras venidas del norte – pintores, orfebres y escultores- había dado nacimiento al gótico. La nueva época podía desde entonces superarse, volviendo a las cánones clásicos, sobre todo a al cuerpo y la figura humana, que por ejemplo la construcción de iglesias “desproporcionadas” había básicamente corrompido⁴.

1.2 Braudel II: La ciudad del Renacimiento y el nacimiento del estado

El humanismo no es una ideología que funciona al nivel de una refundación simbólica general de la Europa. Como bien muestra Fernand Braudel, los humanistas actúan localmente como una red que se extiende por cada rincón de la Europa urbana y culta⁵. Los valores o ideales del Renacimiento se extienden gracias a la acción de ese ejército de servidores de las verdades del nuevo hombre:

L'humanisme apparaît plus tôt, comme l'ouvrier précoce, le responsable, le moteur, le metteur en scène, de cette transformation d'ensemble que désigne le mot Renaissance⁶.

Cabe plantearnos la pregunta ¿cómo puede extenderse el humanismo a través de toda la Europa? ¿Cómo se produce ese peregrinaje de artistas e intelectuales? En primer lugar, la propia guerra o el estado de conflicto permanente a finales del dominio de la iglesia en la Europa Feudal facilita la ascensión del humanismo a referente cultural más o menos secular -o por lo menos heterodoxo⁷. Y la razón de su fácil ascensión parece hallarse en su carácter medicinal⁸: el humanismo –las ideas y las prácticas que promueve- viene a unir lo que se halla dividido en el corazón de la Europa,

¹ Cf. Panofsky, Erwin, *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, op. cit., p. 22

² Cf. *Ídem*.

³ Cf. *Ibid.*, p. 23

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 30

⁵ Cf. Braudel, F., *Le modèle italien*, op. cit., p. 46

⁶ *Ídem*.

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 54

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 48

fenómeno múltiple¹, desde que la cristiandad, habiendo permanecido unida frente a la fragmentación política, se divide en iglesias nacionales y los feudos se concentran en unidades nacionales monárquicas². En segundo lugar, mientras el fenómeno religioso en el medioevo había sido fundamentalmente un fenómeno que abarcaba comunidades locales y mayormente rurales, el humanismo se produce como un fenómeno urbano asociado al enriquecimiento de algunas familias³. En esa línea no es despreciable que los principales portavoces del saber se desplacen por los principales puntos de Europa, o bien que mantengan contactos más allá de cualquier frontera territorial, sea de la un estado o entre ciudades⁴. Por ello podrá decirse, finalmente, que todo humanismo es local y global a la vez⁵.

Es probable que si existe una cierta continuidad entre los ideales de comunidad clásicos y los del humanismo, que llega hasta la consolidación de la modernidad, la misma conduce al error de fundir en una sola figura la forma estatal, que comienza a desarrollarse, con la forma ciudad presente en Grecia. Tal identidad es la que se proponen disociar tanto Deleuze como Braudel. Para el primero, el estado se apodera de la ciudad, de su potencia, de su "fluidez", de su espacio, para imponerle una medida "útil". Pero, en sentido estricto, ni las *poleis* en Grecia antigua, ni las ciudades de Italia a comienzos del Renacimiento, serán estados propiamente tales. Tal como muestra Braudel, lo que se confunde allí es la forma de disponer y ocupar el territorio. Para éste el fenómeno del crecimiento de las ciudades en un determinado tiempo no se liga esencialmente al fenómeno de nacimiento de los estados modernos, sino al contrario, son estos quienes obtendrán provecho del ámbito social económico y territorial que habían creado las ciudades, terminando por dominarles o subyugarles completamente. Al respecto el historiador explicará:

Dans l'Europe non italienne surgissent, mais tardivement, avec la seconde moitié du siècle, des états territoriaux modernes, la France de Louis XI (1461-1483), l'Espagne des rois catholiques (Isabelle, 1474-1504 ; Ferdinand 1479-1516), l'Angleterre de Henri VII (1489-1509). Quoi qu'il y paraisse ne croyons pas que ces naissances soient le fait, sans plus, de personnages vraiment exceptionnels. C'est une poussée générale qui, privilégiant l'économie monétaire, précipite les rapports, multiplie les échanges, rend fragiles les formations politiques trop restreintes et fabrique, pour succès comme marques à l'avance, d'« universelles araignes⁶.

¹ « Je vois toute la sainte chrétienté aggravée de guerres et de haines, de larcins et de dissensions qu'à grand peine si l'on peut nommer un petit pays, soit duché ou comté qui soit en bonne paix » Honoré Bonet L'arbre des batailles, 1830, Citado por Minois, Georges, *La guerre de cent Ans. Naissance de deux nations*, Paris, Perrin, 2008, p. 591

² Cf. *Ibid.*, pp. 591-592

³ Cf. Braudel, F., *Le modèle italien*, op. cit., p. 54

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 48

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 51

⁶ *Ibid.*, p. 38

Los estados modernos son los herederos y transformadores de una experiencia en la que se conjugan el comercio -y sus redes territoriales-, la rivalidad –entre familias poderosas- y la guerra –entre ciudades vecinas-. Tal experiencia definirá esencialmente la situación material de la red de ciudades, imprescindible para dar forma a la red horizontal en la que se gestaban los intercambios entre comerciantes sin necesidad de pasar por un centro.

Sin embargo, como señalará nuevamente Braudel, ciudad y estado juegan a dos velocidades distintas, conociendo, cada una, diferentes ámbitos para su desenvolvimiento: el estado aprovecha de ganar los territorios no urbanizados y las ciudades buscarán blindarse entre sí para hacer frente a la fuerza organizadora de los estados.

[...] L'histoire d'Europe depuis longtemps est une course : ville contre État, disons, lièvre contre tortue. Or le lièvre, la ville plus leste, a gagné tout d'abord, et c'était logique. Mais le XVe siècle, en Occident, voit la remontée et l'arrivée au but de lentes tortues. L'État territorial triomphe (...) L'État territorial s'est mise en place en dehors des régions où le lièvre, c'est-à-dire les villes, avait déjà gagnée sa partie. Devant lui, peu ou pas de vraies villes, ou de villes pas très puissantes, ou alors isolée. Ce fut la chance des monarchies modernes que cet absence de tout obstacle urbains sérieux devant elles, devant ses « appareils de fonctionnaires » qui poussent au développement « horizontal » des grandes formations politiques¹.

De la identificación de la ciudad y la estado pasamos a afirmar que la ciudad es el rival del estado. A simple vista, no parece haber otra conclusión más extravagante. Y para comprenderla nada sirve más que conocer su propia génesis. El crecimiento de unas pocas ciudades de Italia que dominarán el panorama de todo el Renacimiento nada tiene que ver, en un comienzo, con el fenómeno estado, sino como correlato de la crisis/destrucción de la Italia feudal y por el poder de la iglesia: las ciudades más poderosas someterán a las ciudades vecinas al cabo de incontables guerras, unas más terribles que otras², unas más efectivas que otras. Lo que brilla allí, sin embargo, es el crecimiento de ciertas casas o familias, el prestigio y la riqueza, y no la estructuración funcionaria estatal que vendría a poner orden³. Para determinar el alcance de ese relucir de las familias a través de las ciudades es fundamental la labor del *condottiero*, figura encargada de gestionar la guerra evitando su acción⁴.

La ciudad crece, tal es el caso de Florencia: las masas de artesanos se desplazan hasta ella, creando un acelerado crecimiento técnico⁵. Tal es el panorama general del primer *quattrocento* : la

¹ *Ídem*

² Braudel Escribe el siguiente resumen de las guerras entre ciudades: « Venise soumet Padoue, Vicence, Vérone, Brescia, Bergame, Udine, se grossit de leurs territoires ; Gènes détruit Savone ; Milan devient le milanais ; Florence Abat Pise, en 1406 avec un joie sauvage ». Cf. *Ibid.*, p. 39

³ Cf. *Ibid.*, p. 38

⁴ Cf. *Ibid.* p. 40. Para Braudel los *condottieri* son los guerreros encargado de no llevar a cabo el conflicto. Figuras de lo que en Deleuze se considera la "Máquina de guerra", vale decir, encarnar la guerra sin llevarla a cabo.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 40

Italia acoge mercaderes y, a la vez, colonias de mercaderes –también prestamistas- italianos se desplazan por toda Europa¹. En ese contexto el arte es principalmente asunto de mercaderes y no de la industria cultural. Como explica Braudel :

[...] par exemple vers 1328 l'art es plutôt affaire de marchants. Pour que l'Italie se transforme en pôle culturel il faudra que ses marchants s'affinent (...) que bien avant ceux d'autre pays d'Europe. Que ses nobles viennent s'installer dans les villes, qu'y construisent leurs maisons, et leurs palais. Que les cités d'Italie s'élargissent. Que la Renaissance épanouie, indiscutable, s'y installe. Que les fêtes publiques y deviennent sans égales. Que la bourgeoisie voie grandir son rôle. Que beaucoup de temps passe encore².

Pero, en ese mismo contexto, el signo más visible de indistinción o la confusión del estado y la ciudad –y que acompaña a la dupla en una larga historia- lo podemos ver, precisamente, a través de una imagen o una interrogación que parece remecer sobre todo a épocas convulsas, tal como las que vivieron los clásicos añorados y los humanistas: idea o modelo de la ciudad ideal. Respuesta o propuesta, esta es una cuestión que planteaba ya Platón -y que merecía por sí sola una reflexión detenida- y que es replanteada por los artistas y filósofos de la época. La fórmula es la siguiente: para una ciudad dividida ¡que se alce la unidad del estado!

Sin duda existe un paralelo entre ambas situaciones de crisis –la griega y la europea- como también habrá una semejanza en las posiciones que buscan una salida a la misma por medio de la reflexión sobre la construcción del “estado ideal”. Pero, según la diferencia entre ambas, no sabemos todavía si se trata de construir un “estado” o una “ciudad” ideal que deberá imponerse a los males presentes. Por lo general –como hemos querido mostrar refiriéndonos al contexto de las ideas de Platón- pareciera olvidarse el espacio social y cultural efectivo donde se insertan dichas meditaciones, confundiéndose la proyección de una *politeia* con la ciudad histórica, que no abandona el conflicto.

La vida social y política humanista no corresponde a la vida política en las ciudades griegas. Este hecho no es lo que está en cuestión. Por una parte, las ciudades griegas carecían de funcionarios propiamente tales, si bien las instituciones formaban parte de la ciudad y ocupaban un lugar en la *asty*; las leyes no constituían un cuerpo bien acabado; no existía, en verdad, un cuerpo de leyes fundamentales, pues siempre existía la posibilidad de que lo que para un régimen era la verdad para la otra no lo fuese³. Las ciudades en general se han definido por su poderío económico, pero en Italia o en la Europa humanista su dependencia a una élite familiar se confirma en la configuración de su mercado; en la diplomacia de príncipes y en la astucia de los *condottieri*. Lo que está precisamente en cuestión es si sobrevive la ciudad a un sueño de más de mil años o si corresponde a una nueva

¹ Cf. *Ibid.*, p. 44

² *Ídem*

³ Cf. Edmond, M-P., *op. cit.*, p. 55

creación autónoma. ¿Qué hipótesis servirían para comprender y justificar que finalmente habría triunfado, ganando en desarrollo técnico y con todas las diferencias del caso, el arte de erigir ciudades y la inmanencia de sus centros poder? Si ello no interesa es porque justamente Deleuze rescata este tránsito de la red de ciudades de la antigüedad a la red de ciudades europeas que están en el origen del capitalismo¹. En ese tránsito cifra Deleuze la sobrevivencia de la inmanencia fundamental a occidente, por tanto a la filosofía y a la política, agregaríamos nosotros. Sin embargo, pareciera que la constitución de una historia europea de las ciudades fuese inseparable de la representación de la ciudad, bien distinta a su vida “efectiva”. En la relación que existe entre la división real y la representación de la unidad, pareciera, se halla la clave de bóveda fundamental para comprender el vínculo y la confusión de los límites del estado y la ciudad en una experiencia que define en primer lugar a la Europa y, en segundo lugar, al occidente que extiende su imaginario de la ciudad ideal más allá de sus fronteras territoriales.

Ingresaremos en el análisis de las representaciones de la ciudad ideal bajo la siguiente hipótesis: la representación de la ciudad ideal deriva en su identificación con la ciudad-estado, fundamentalmente militar. En esta deriva podremos distinguir dos momentos diferentes: en primer lugar, la ciudad ideal en los tratados de arquitectura y de arquitectura militar; en segundo lugar, la ciudad ideal en la pintura y el grabado. Como es de esperar, el calificativo “ideal” variará en cada caso, sin embargo, en la mayoría podremos apreciar una coincidencia en el siguiente presupuesto: la proyección tiene que ver con la búsqueda de soluciones a necesidades presentes y futuras. Es decir que, en planos y pinturas de la ciudad ideal, no nos encontraremos sencillamente frente a *meras* utopías o ficciones ideológicas que vendrían a cubrir y esconder una situación de hecho no deseada, cada cual busca encontrar su propia medida; no hay repetición de modelos, incluso si pueden notarse las influencias entre unos y otros. Lo que todos comparten sin embargo en términos general es una arraigada teoría de las proporciones.

1.3 El cuerpo y la proporción

Para Platón, Cosmos, orden y belleza son sinónimos, siguiendo sin mayor diferencia al propio Pitágoras para quien la armonía cósmica se define en su *dictum* “todo es número”. Tales ideas serán centrales para la Renacimiento, pero no las únicas, ya que éste, como canon estético y metafísico, está atravesado tanto por el mundo platónico como por el mundo cristiano².

¹ Cf. *¿QuF?* pp. 98-99

² En el gótico, Dios es que casi humanizado; en el Renacimiento Dios está en la naturaleza Cf. Norberg-Schulz, Christian, *La signification dans l'architecture occidentale*, Wavre, Mardaga, 1977, p. 252

Así pues lo primero es destacar que las proporciones “naturales”, de las que hablábamos en el apartado anterior, corresponden a la fusión de ideas provenientes de ideas y horizontes distintos como la filosofía de Platón (especialmente la teoría de esferas del Timeo, mencionada en la primera parte), el canon Policleto (“según la opinión de todos los médicos y filósofos, la belleza del cuerpo humano se basa en la proporción simétrica de sus miembros”), o el pensamiento estoico (según decía Galeno “Crisipo sostiene que la belleza no consiste en los elementos, sino en la proporción armoniosa de las partes, en la proporción de un dedo con relación a otro dedo, de todos los dedos con respecto al resto de la mano, del resto de la mano con respecto a la muñeca, de ésta respecto del antebrazo, del antebrazo respecto al brazo entero, y de todas las partes, en fin, respecto a todas las otras, como se halla escrito en el canon de Policleto”).

Como veremos el estudio y el conocimiento de las proporciones en el Renacimiento es parte de un estudio científico, mientras que para el mundo medieval constituía un elemento puramente instrumental. La principal característica de la ciencia de las proporciones es su expresión en los Tratados de arte, donde por medio del *disegno* se expresa la forma como creación, como representación liberada del objeto¹. La idea de belleza, susceptible de conocimiento, precisamente allí aparece como efecto de un ensamble recíproco del que participa la simetría, la proporción y la armonía. De ahí se desprenden las dos vías opuestas y, sin embargo, vinculadas que definen el Renacimiento: la belleza aparece en la imitación de las formas naturales o bien en el perfeccionamiento de la naturaleza. Si ambas se hallan ligadas es: en primer lugar, por la intervención de la cosmología en el arte; en segundo lugar, en razón de la proximidad parental entre la ciencia y el arte: el conocimiento debe ser construido liberado del objeto. Ahora, para ir con calma, debemos distinguir las tres cosas mencionadas en la invención del tratado renacentista: *disegno*, proporción y belleza; todas ellas emparentadas con la analogía del hombre y el cosmos. Puesto que de esta analogía se deriva la cercanía y el rompimiento del Renacimiento con su pasado².

El diseño, designa, pues el método, la proporción constituye el objeto y la belleza designará el resultado del orden, léase la armonía, de todos los presupuestos en la obra. En una síntesis preclara en el primer capítulo del primer libro del Tratado *De re aedificatoria* Alberti enfatiza el lugar primordial del diseño en la concepción y realización del proyecto de arquitectura como justa proporción: en el diseño en sí será posible y necesario proyectar mentalmente. El arquitecto debe pensar y fijar *a priori* con respecto al edificio y sus partes: 1) la posición adecuada 2) el número preciso 3) la medida conveniente y el orden el agradable. Luego de mencionar tales deberes, la definición que Alberti

¹ Tal pareciera ser la primera acepción del término en Cennino Cennini, *Il libro dell'arte o Trattato Della Pittura*, Firenze, Felice le Monnier, 1859

²

otorgará acerca del diseño cierra el capítulo de la manera siguiente: « *le dessin est donc un projet précis et fixe, conçue par l'esprit et obtenue par moyen de lignes et d'angles, qu'une intelligence inventive et savante a portée à la perfection* »¹. Dejando brevemente el diseño de lado, allí donde nos queda más claro todavía la labor del artista y su íntima relación entre proporción y belleza, es en la definición de la idea de la armonía como deber del artista: « *[Le peintre] doit, par-dessous tout, s'efforcer d faire que toutes les parties s'accordent l'une à l'autre ; et elle le feront si en quantité, en fonction, en genre, en couleur et à toutes les autres points de vue elles s'harmonisent en une seule beauté* »².

Así pues, para comprender cual es el fondo que vincula la proporción y la armonía en el Renacimiento, se revela fundamental volvernos en un primero momento sobre una máxima de Vitruvio, que había asentado el cuerpo humano como canon fundamental de la arquitectura, para luego detenernos en el origen y la deriva de las ideas de armonía y sobre todo de proporción que va a sufrir distintos avatares desde Egipto al Renacimiento.

De acuerdo al autor de *Los diez libros de arquitectura* al referirse a las proporciones humanas en el libro IV³, las columnas dóricas jónicas y corintias derivan respectivamente de las dimensiones de un hombre, de una mujer adulta, y, por último, de una delgada mujer en la edad de la juventud⁴. Esta cuestión, célebre a estas alturas, nos lanza nuevamente hacia el Renacimiento y a la idea que comentábamos en poco más arriba: “perfeccionar la naturaleza y/o volver a los clásicos”.

De acuerdo a Panofsky, Vitruvio no ha sido una sino dos veces redescubierto. En primer lugar con Bocaccio, en segundo lugar por Alberti (que cree superar a este maestro en sistematicidad⁵). Algún tiempo antes que Alberti, Bocaccio retoma el mito del origen de la civilización expuesto por Vitruvio en el libro II donde sugiere que los hombres habían construido sus hogares tejiendo las ramas caídas de los árboles⁶. Bocaccio reproduce con detención este mito: antiguamente los hombres nacían como las bestias, vivían en cuevas en los bosques. Afortunadamente por azar descubrirán el fuego que les realiza una triple revelación: la vida social, el lenguaje y el arte de edificar⁷. Según Panofsky la reproducción de este mito nos permite leer más claramente cómo se prepara la entrada de Vitruvio en

¹ Alberti, *De re aedificatoria, Livre I, cap. 1, 21*, (L'art d'édifier, París, Seuil, 2004, p. 56)

² Alberti, Leon Battista, *De pictura*, citado por Panofsky, Erwin, *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, París, Flammarion, 1960, p. 28

³ Panofsky, Erwin, *Essais d'iconologie*, París, Gallimard, 1967, p. 53

⁴ Vitruvio IV, I, 1-12; Panofsky, Erwin, *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, París, Flammarion, 1980, p. 29

⁵ Panofsky, E., *Essais d'iconologie*, op. cit., p. 241

⁶ Vitruvio II, I, 3. Esta idea dio origen a una de las primeras representaciones de Vitruvio en pintura por parte de Piero di Cosimo: Vulcano enseñando a los hombres a construir sus casas con madera. Cf Panofsky, Erwin, *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, op. cit., p. 184; Panofsky, E., *Essais d'iconologie*, op. cit., p. 56

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 58 y ss. Vitruvio II, 1

el mundo de Bocaccio: para éste, el gran pedagogo era Lucrecio y no ya la Biblia. La diferencia es de suma importancia porque con el autor de *De Rerum Natura*, la vida se entiende como un desarrollo y progreso espontáneo¹. La vía contrapuesta es la vía hesiódica, sostenida por el mismo Platón, donde se afirma la existencia de una edad de oro desde la que todo degenera hasta el momento actual, semejante a la idea de pecado y caída afirmada por el cristianismo. La vía que concibe un origen desde el fuego civilizador parece, en lugar de idealizar un estado primordial de bienaventuranza, se esfuerza por explicar de manera realista el comienzo terrible².

El segundo descubrimiento de Vitruvio, se produce en otro ambiente cosmológico, el del neoplatonismo, sostenido por figuras como Marsilio Ficino. Así pues mientras que las ideas de Vitruvio y Lucrecio tendían a aproximar el reino de las ideas a la tierra, el neo-neo-platónico Marsilio Ficino religaba el mundo terrestre al cielo³. Como explica Panofsky, siguiendo a Kristeller, el universo neoplatonista es un animal divino unificado por una fuerza metafísica que desciende desde los cielos a través de los elementos y para llegar a su término al penetrar la materia⁴. El microcosmos, el hombre, está organizado y funciona según los mismos principios del macrocosmos en una jerarquía de cuatro sustancias o grados: Espíritu, Alma, Natura y Cuerpo (es decir materia exaltada por la Forma). Esta jerarquía invade el imaginario medieval: en primer lugar se posa el Dios incorruptible y estable y simple, luego el espíritu que pese a ser incorruptible y estable es múltiple, comprende las ideas de todo lo existe en zonas inferiores; luego sigue el alma que es incorruptible pero carece de estabilidad como los otros grados superiores, lugar de causas puras y movida por un principio interior. El alma de hombre consta de dos partes, la primera es la razón, la segunda donde se hallan las percepciones internas y externas (imaginación y sentidos), y también facultades como las de nutrición y procreación. El hombre comparte su espíritu con el espíritu divino y su alma inferior con los animales, su razón, en cambio, no la comparte con nadie. Y mientras el espíritu es fuente del pensamiento puro e inconsciente, que provee de intuiciones absolutas al orden de la contemplación, la razón constituye su principio de acción, incasable de intuición pero capaz de comunicación la conciencia al pensamiento y a las funciones empíricas⁵.

Entonces, ahora, con la introducción del neoplatonismo nos aproximamos a la cuestión de la ruptura / tensión que introduce el Renacimiento en su aproximación a la natura, y la superación o la

¹ Cf. *Ibid.*, pp. 59-60

² Es necesario también tener presente que también se cruza con la religión: el dios del fuego (himno a Hefesto) y la diosa del fuego (Hestia), Hefesto comparte templo con Atenea, ambos, los patrones de la técnica. Cf. *Ibid.*, p. 60.

³ *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, op. cit., p. 184; Panofsky, E., *Essais d'iconologie*, op. cit., p. 186

⁴ Kristeller, Oskar, *The philosophy of Marsilio*, citado por Panofsky, E., *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, op. cit., p. 186

⁵ Panofsky, E., *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, op. cit., p. 186; Kristeller op. cit., p. 377)

realización científica de los anhelos clásicos (como los del Timeo); de la *sección áurea* que era para los platónicos, “la más hermosa relación entre tres números”, la más reveladora de las proporciones matemáticas. Pues bien, la teoría visual, que, siendo fiel al pasado, termina convirtiéndose en ciencia de las proporciones en *De pictura*, concreta un cambio sin precedentes. La consigna general es que la consciencia renacentista, como explica Francastel, se asienta en que “existe una relación fija entre las proporciones de nuestro cuerpo y el orden universal. El universo está, pues, henchido de simetría: simetría de nuestro cuerpo y del universo»¹. Pero, esto no es particularmente importante. Lo importante es la demostración empírica de esta creencia que compartían Platón y los pitagóricos y que había sido aplicada a la escultura y la arquitectura; lo interesante es la realización de esta idea cuando se produce la cientifización del arte, especialmente de la pintura, al punto que descubrimos en Leonardo una obsesión por descubrir las pautas que relacionaran no sólo la anatomía con la arquitectura, sino con la estructura armónica de la música y con la propia naturaleza. El panorama previo bien lo explica el mismo Francastel refiriéndose a Brunelleschi:

Hasta la pintura más conmovedora podría irritar si la atención quedaba prendida en alguna inconsistencia en las relaciones espaciales, y más aún en la medida en que en todo lo demás se acercase a un escenario convincente. Para corregir estas inconsistencias era imprescindible conocer las leyes de la óptica que gobiernan el proceso de la visión, en otras palabras, de la perspectiva, y es aquí cuando tenemos noticia de la primera demostración experimental relacionada con la pintura. La demostración se debe al gran arquitecto florentino Filippo Brunelleschi, que resolvió el problema basándose en la geometría euclidiana. Su experimento revistió la forma de un mundo nuevo, del que por desgracia no queda rastro, que permitía ver a través de un orificio una panorámica del Baptisterio de Florencia tal como se vería desde la catedral con las puertas abiertas. Brunelleschi demostró que era posible calcular teóricamente el aspecto con el que se vería un objeto cualquiera desde un punto dado del espacio².

Esta cuestión es la que conduce a Riegl a pensar la relación del artista como una suerte de rivalidad. En *Grammaire historique des arts plastiques* el filósofo explica que la obra de arte no se limita a la mera simulación de la natura (asunto que es central para la comprensión de la *mimesis*), si bien la cuestión central es la simetría tras una y otra³. En virtud de su autonomía el arte se afirma como un ente superior⁴ pero cae en una ambigüedad, a saber: el artista se siente libre pues crea lo eterno⁵, pero inmediatamente descubre su inferioridad al advertirse incapaz de poseer la misma fuerza que ve animar el mundo⁶. Por lo mismo, en sus obras éste se descubre la necesidad de representar lo más alto, en palabras de Riegl, en un primer momento “solo la perfección tiene derecho a la existencia”; sólo

¹ Francastel, P., *La realidad figurativa*, Barcelona, Paidós, 1988, p. 208.

² Gombrich, E., *La imagen y el ojo*, Madrid, Alianza, 1987, p. 211.

³ Riegl, Alois, *Grammaire historique des arts plastiques*, París, Klincksieck, pp. 3-5.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 8.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 9.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 9.

lo más alto tiene derecho a ser representado. En ese límite concebido, la debilidad no ingresa sino como elemento subordinado a la representación de la victoria y de la fortaleza¹. Así pues, se revela a través de sus obras un pensamiento que pone al cuerpo perfecto en el lugar de la virtud del espíritu. La figura humana en el periodo clásico tuvo más valor que en cualquier otra época², pero la cuestión primordial no es tanto el motivo, sino el de la armonía que refleja plenamente la creación del artista rivalizando con la creación de la naturaleza³. Desde Egipto hasta Grecia helenística –de acuerdo a la *gramática* de Riegl– continúa esa tradición que parece interrumpirse con la escultura de Laocoonte donde se exalta el sufrimiento. Más tarde la expresión del sufrimiento devendrá un motivo importante que reemplazará aquel de la victoria y la perfección⁴.

Las ideas de Riegl, sobre la rivalidad de arte y natura nos sirven de introducción al estudio de las transformaciones del canon de proporciones desde Egipto al Renacimiento, tal y como nos lo presenta Panofsky, donde no se habla de rivalidad pero sí de una distancia para con el mundo “objetivo” o natural que sirve de expresión a la “libertad” artística.

Según el historiador, en Egipto el cuadriculado precede al dibujo. En otras palabras, el dibujo se revela de la incumbencia de lo netamente cuantitativo: la expresión del cuerpo, así, no constituye una imitación anatómica.⁵ Según Diodoro, el artista egipcio sólo necesita de su cuadro para crear sus imágenes, independientes del lugar y el caso imitado. En cambio, el griego se equilibra entre el cuadro de proporciones y “lo que ve”⁶. La razón de la diferencia entre uno y otro caso es que “en Egipto se identifica las dimensiones técnicas y objetivas”, es decir “antropometría” y “sistema de construcción”; mientras que en Grecia se renuncia a la predeterminación de las dimensiones técnicas en favor de las segundas.

Panofsky nos recuerda que frente a ambas veremos sucesivas diferencias en el sistema originado en el medioevo, en el del gótico y en el del bizantino: semejante al egipcio, el sistema medieval renuncia a las dimensiones objetivas, y reduce como aquellos la pintura a la superficie, pero mediante un método que es esquemático⁷. El canon de “los hermanos de la pureza”, pretendía unificar todos los elementos del Cosmos por medio de correspondencias numéricas y musicales. Como explica el historiador, es un sistema algebraico que facilita la perfección objetiva⁸. En cambio, en la misma

¹ Cf. *Ibid.*, p. 10

² Cf. *Ibid.*, p. 137

³ Cf. *Ibid.*, p. 138

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 13

⁵ Panofsky, E., *L'oeuvre d'art et ses significations. Essai sur les arts visuels*, París, Gallimard, 1969 pp. 62-63

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 71

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 73

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 77

época el artista se vale de un esquema, de módulos donde crear cada una de sus figuras, de un cuadro donde reunir las como por ensamblaje de partes¹. Sin embargo, en el trabajo de los artistas, la esquematización planimétrica, instrumento de control técnico, poco podía frente a la inexactitud "objetiva", donde deriva su fuerza estilística autónoma. Por otra parte, mientras que el canon bizantino permanecía fundado en la estructura orgánica del cuerpo² el del gótico ignora la estructura orgánica del organismo³. Las consecuencias de la transformación que esto introduce son notables: en primer lugar, las proporciones pierden su lugar determinante en relación a la figura y en su lugar aparecen el sistema de líneas y la imposición de un punto de vista meramente instrumental⁴. En segundo lugar, las formas naturales pierden su influjo: principalmente el círculo. En su lugar el triángulo y el pentagrama emergen como formas privilegiadas⁵.

El Renacimiento italiano hará reflorar el influjo de las proporciones como una cuestión técnica metafísica⁶ que produce una conjunción inédita entre la técnica y la cosmología. En el mundo medieval, donde las proporciones sirven instrumentalmente a la teología para establecer la correspondencia entre el orden humano y cósmico, el arte se conducirá con preceptos técnicos visiblemente distanciados de la cosmología armónica⁷. En el Renacimiento, en cambio, confluyen las dos vías: técnica y cosmológica, de manera que puede pensarse que los artistas "asimilan" la ciencia, expresión de la armonía conquistada entre microcosmos y macrocosmos⁸. El Renacimiento, según el *Ensayo sobre las artes visuales*, hará funcionar la teoría cosmológica de las proporciones junto con la noción clásica simetría⁹ haciendo confluir el aristotelismo y el neoplatonismo –mística y razón-, desde un punto de vista cosmológico y estético¹⁰; punto de unión entre la fantasía del fin del período helenístico y el orden clásico de Policleto¹¹. Las proporciones del cuerpo humano serán consideradas "como la encarnación visible de la armonía musical"¹²; presidirán los principios generales de la aritmética y la geometría¹³; "serán puestas en relación con los dioses clásicos, confluyendo la historia la arqueología la astrología y la mitología ; se identificarán con las proporciones o las partes del edificio,

¹ Cf. *Ibid.*, p. 76

² Cf. *Ibid.*, p. 80

³ Cf. *Ibid.*, p. 81

⁴ Cf. *Ídem*.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 82

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 84

⁷ Cf. *Ídem*.

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 85

⁹ Cf. *Ídem*.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 86

¹¹ Nuevamente encontramos la no casual vinculación de *monstra* et *astra* destacada por George D-H

¹² Panofsky, E., *L'oeuvre d'art et ses significations. Essai sur les arts visuels, op. cit.*, p. 86

¹³ Acerca de la sección áurea platónica hace referencia Alberti en *De reedificatoria* VII, 13

con el fin de demostrar a la vez la simetría arquitectónica del cuerpo humano y la vitalidad antropomórfica de la arquitectura”¹.

Y, sin embargo, sólo Alberti y Leonardo lograrán verdaderos avances con relación a las ideas del medioevo². La determinación de ambos –según el citado Panofsky- consistía en elevar la teoría de las proporciones a ciencia empírica, insatisfechos con los *datos* de Vitruvio. No aceptar las “ideas sacrosantas” sino crear la medida a partir de “la confrontación directa con la naturaleza”, vale decir, concebir una “antropometría puramente científica”. Pero, mientras Alberti perfecciona el método, Leonardo la práctica al “probar la uniformidad orgánica del cuerpo humano y no su excelencia estética”³.

1.4 La representación de la ciudad ideal

1.4.1 Leon Battista Alberti: el arquitecto y la ciudad

Los principios de la arquitectura de Alberti guardan una deuda importante con la práctica que inaugura Brunelleschi (1337-1446), propiamente el maestro que revoluciona la arquitectura. Un resumen de su intervención sigue así: El primer deber del arquitecto es establecer de antemano en un diseño o en una maqueta la forma de la obra; todas las decisiones son tomadas al mismo tiempo. De ahí se distinguen principalmente las dos fases del trabajo y la jerarquía ya citada: el diseño y la ejecución con sus respectivos actores: el arquitecto y los obreros. En el diseño se deben tener en cuenta en el orden respectivo: las proporciones; las dimensiones de la obra; los materiales. Luego, los elementos particulares tales como columnas, arcos, pilares y ventanas deben conformarse a los modelos tradicionales siendo posible una intervención que sin embargo permita el reconocimiento de las formas en que se inspira. De esa manera la arquitectura adquiriría un estatuto a la vez científico y cultural y es asimilada a las artes liberales⁴.

Leon Battista Alberti (1404-1472) autor de *De re aedificatoria libri decem*, escrito entre 1442 y 1452, el más importante tratado de arquitectura, fue un *simple* humanista: ni arquitecto, ni escultor⁵. Pese a ello, se puede atribuir a su obra la reinención de la arquitectura⁶: junto a *re aedificatoria*

¹ Panofsky, E., *L'œuvre d'art et ses significations. Essai sur les arts visuels*, op. cit., p. 87

² Según Panofsky podría decirse finalmente que caemos en el alarde metafísico ya que raramente a esas ideas siguió la corroboración empírica; en raras ocasiones especifican las medidas de la cabeza por un método nuevo; como si una idea gobernase en la teoría y otra en la práctica. Cf. *Ibid.*, 87-88

³ Como veremos, para Leonardo, el criterio de la uniformidad orgánica residirá en la correspondencia de las diferentes partes del cuerpo captadas mediante la analogía. Cf. *Ibid.*, p. 90-91

⁴ Benevolo, Leonardo, *Histoire de la ville*, Paris, Paris, Parenthèse, 1983, pp. 262-263

⁵ Cf. VV. AA., *Théorie de l'architecture. De la Renaissance à nos jours*, Colonia, Taschen, 2003, p. 22

⁶ Alberti define la labor del arquitecto: “[...] j'accorderai le statut d'architecte à celui qui saura, par une méthode précise et des voies admirables, aussi bien concevoir mentalement que réaliser tout ce qui, par le déplacement des masses, par la

compone otros dos tratados dedicados a dos artes mayores, *De pictura* (1435) y *De statua* (1438). Éstas van a formar parte, gracias a la clasificación que propone, de las artes liberales, posándolas a un mismo nivel de la geometría, música, poética y retórica. No obstante, la arquitectura para Alberti parecía ocupar un lugar de privilegio, al considerar que ésta se hallaba provista de un valor eminentemente político, pues la figura del arquitecto allí aparece como un creador o conservador de la cultura de, ofreciendo seguridad a la comunidad de la *civitas*¹:

Certaines on prétendu que l'eau ou le feu furent á l'origine du développement des sociétés humaines. Pour ma part, considérant l'utilité et la nécessité du toit et du mur, je me persuaderai qu'ils ont joué un rôle bien plus important pour rapprocher les hommes les uns des autres et les maintenir unis².

El tratado *De re aedificatoria* es un trabajo en principio orientado a hacer comprender en la época las ideas de Vitruvio y las reglas antiguas de la construcción³. Por ese camino -que sigue la configuración de su método para la representación del edificio- era imprescindible el dibujo y la maqueta⁴. El diseño se entiende como el vehículo de la idea, que no puede hallar realidad sin la mediación del dibujo que modifica y juzga el modelo⁵. Por esa vía, Alberti separa el proyecto de su realización⁶ como los dos momentos preclaros del trabajo del arquitecto que por su dignidad se va a distinguir del oficio instrumental de los artesanos y carpinteros: "*ce que seules l'intelligence et la connaissance des choses les plus parfaites et les plus dignes permettent d'atteindre. Tel sera donc l'architecte*"⁷. La inteligencia y el conocimiento permiten al arquitecto servirse de los avances de las artes liberales y utilizar las habilidades del artesano como instrumento de su propio saber. El arquitecto encabeza la jerarquía de las artes no sólo como aquel que sobresale por un conocimiento capaz de ordenar y disponer la acción de todo el resto, sino como aquel cuya obra se dirige a conservar la libertad de la patria a hacer crecer el patrimonio y el honor de la ciudad como prolongar y consolidar su imperio⁸. En suma, dirá Alberti, el arquitecto, para la vida de la ciudad, es más útil que el general y el político dado que la utilidad la seguridad y el placer que brinda su trabajo no puede ser igualado por

liaison et par l'assemblage des corps, se prêtera les mieux aux plus nobles usages des hommes". Alberti, *De re aedificatoria*, 7-9

¹ VV. AA., *Théorie de l'architecture. De la Renaissance à nos jours*, op. cit. p. 24

² *De re aedificatoria*, 9

³ Weil-Garris, Kathleen, "*Le rapport entre la sculpture et l'architecture à la renaissance*", en *L'architecture de la Renaissance italienne. De Brunelleschi à Michel-Ange*, Flammarion, 1995, Paris, p. 80

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 105

⁵ Millon, Henry, "Les maquettes dans l'architecture de la Renaissance", en *L'architecture de la Renaissance italienne*, op. cit., p. 24

⁶ Cf. Weil-Garris, Kathleen, "*Le rapport entre la sculpture et l'architecture à la renaissance*", en *L'architecture de la Renaissance italienne*, op. cit., p. 106

⁷ *De re aedificatoria*, 9

⁸ *De re aedificatoria*, 11

nadie¹. Como conclusión a los elogios al oficio y intelecto del arquitecto, Alberti agrega: « *nous n'hésiterons pas à affirmer que l'architecte doit être reconnu, respecté et tenu pour l'un des premiers parmi ceux qui ont mérité d'être récompensé et honorés par le genre humaine* »².

En *De re aedificatoria* encontramos, con el espíritu puesto en la necesidad de la construcción de la ciudad perfecta, la exhortación a la observación del principio más caro a los teóricos: la ciudad más grande –en sentido moral y estético, diremos- debe ser circular, según recomiendan los filósofos³. Ésta se compondrá de partes diferenciadas, siguiendo a los filósofos que han definido la comunidad como composición de partes distintas, y cada cual deberá estar perfectamente acorde a la función social y al estatuto de cada parte⁴. Deberá reflexionarse sobre el lugar de la construcción antes de establecer su perímetro, como lo han hecho los distintos pueblos y sus filósofos⁵, pretendiendo como Platón hace en *República* conquistar por el resto del tiempo y en orden a todas las necesidades el lugar más confortable⁶.

La ville possédera un territoire sain, très étendu, varie, riant, fécond, bien défendu, opulent, jouissant de sources et de fruits en abondance ; el bénéficiera de rivières, de lacs et d'un accès à la mer, qui lui permettront d'importer en toute tranquillité ce dont elle manquerait et d'exporter ce qu'elle aurait de superflu. En fin elle disposera, pour établir et développer au mieux ses affaires civiles et militaires, de tout ce qui lui servira à défendre les siens, à favoriser son embellissement, à susciter le plaisir des allies et la terreur de ses ennemies. Mais il suffit que la cité soit en mesure de cultiver la meilleure partir de ses terres sans avoir craindre l'ennemie pour que je me considère comme satisfait [...] au reste, il faut placer la ville au milieu de son territoire, dans une position où l'on peut surveiller ses confins, discerner les avantages militaires qui se présentent et se trouver à pie d'œuvre en tems voulu quand la nécessité l'exige [...] ⁷

¹ Cf. *De re aedificatoria*, I 15. Alberti propone, reinterpretando a Vitruvio, que la cualidad de la arquitectura son las: *necessitas, comoditas, voluptas*. El romano había elegido, en su lugar, como cualidades principales: *firmitas, utilitas, venustas*.

² *De re aedificatoria*, I 15

³ *De re aedificatoria*, I, 8, p. 75; IV, 3, p. 199

⁴ *De re aedificatoria*, IV, I, p. 185 y ss. Alberti hace un gran resumen de las ideas políticas y filosóficas para conocer la razón del hecho de la diferencia de los edificios en una ciudad, vale decir, el hecho también de la diferencia entre los hombres: fundadores como Teseo y Rómulo, pueblos diversos como Egipcios y Galos, filósofos como Aristóteles y Platón, todos ellos forman parte de los análisis de Alberti para llegar a la siguiente conclusión: la ciudad, sus edificios, debe construirse según las diferentes funciones de cada grupo al interior de la comunidad, sin olvidar que debe en la ciudad edificios que representan a todos. La división, entonces, es la siguiente: edificios destinados a toda la comunidad, edificios destinados a los ciudadanos de primer rango y otros destinados a la multitud. Entre las obras erigidas para los de primer rango se distinguen a aquellas que se dirigen a los que dirigen el consejo, a los jueces y a los amasan las riquezas *De re aedificatoria* IV, I, 188.

⁵ *De re aedificatoria*, IV, II, p. 189

⁶ *De re aedificatoria*, IV, II, p. 191

⁷ *De re aedificatoria*, IV II p. 192

1.4.2 De los Tratados de arquitectura y de la construcción de la ciudad ideal

El caso de Antonio di Pietro Averlino, Filarete (1400-1465?)¹, es tal vez el primero de una larga lista de arquitectos, matemáticos e ingenieros que propone un modelo de ciudad. El plan de Sforzinda vio la luz el año 1464 basado en un círculo con una estrella incorporada con una plaza y una iglesia en Medio. La ciudad ideal se funda en la conexión del espacio construido y la astrología que regla la geometría en la que aquella se funda. Su proyección, precisamente, es un ejemplo de una paradójica "utopía real", ya que expresa el cuidado por que cada elemento –cada edificio- se vincule con el conjunto del tejido urbano – la planta²- que debe reflejar el orden astral. El trabajo de Filarete, dominado por la necesidad de vincular la ciudad al cosmos, de hacer corresponder ambos órdenes en una situación "real", es comparable aunque en menor grado al del célebre Leon Battista Alberti, sin necesidad de establecer una superación. Sucederá, en este caso, que la propia arquitectura toma el relevo de la especulación clásica de la filosofía griega sobre la ciudad ideal acentuando ésta vez con una visión técnica la preocupación –y la necesidad- de construir la ciudad perfecta de acuerdo a las proporciones macro y microcósmicas.

Si el trabajo de Alberti parece más acabado es debido al efecto de introducir un discurso en su plan y programa que retoma la reflexión griega con nuevo aliento. Para el autor de *De re aedificatoria*, como en el caso de Platón, con el plan de la ciudad ideal se trataría más de la reforma y refundación de una ciudad ya existente (pues el proyecto lleva consigo una especie de cura) que de la fundación original de una nueva (aunque el libro IV pueda ser evidentemente interpretado en esa línea). La obra arquitectónica se presenta como un modelo para la transformación de la ciudad actual mediante la aplicación de los nuevos principios descubiertos o creados por la ciencia y la cultura del Renacimiento. La ciudad –y los principios que se imponen a través de ésta- debe ser fruto del orden y la armonía que descubre el proyecto que traza el dibujo como desarrollo de la idea. Por ello la escala se presenta como una cuestión fundamental en el modelo de prueba³, que de alguna manera debe repetir la buena medida de la relación de la casa y la ciudad. Tal vez nunca insistiremos bastante en los efectos de esta cuestión ya presente en Platón: para el Arquitecto la ciudad es como una casa de mayor dimensión⁴ y, a la inversa, la casa es como una pequeña ciudad. Como deben reflejar una vocación "real", ambos

¹ Este célebre arquitecto, inmediatamente posterior a la generación de Alberti, es famoso por haber escrito su texto en lengua vulgar, el italiano, para no pretender, por medio de la retórica pasar por más sabio que sus predecesores, en lo inmediato Alberti y en lo mediato Vitruvio. Su conocimiento, éste afirma, vienen de la práctica del dibujo de la escultura y de la construcción. Del original nada se conserva salvo tres copias, entre ellas el *Codex Magliabechianus II*, 1, 140. Cf. VV. AA., *Théorie de l'architecture. De la Renaissance à nos jours*, op. cit., p. 28

² Vercelloni, Virgilio, *La cité idéale en occident*, Paris, Félin, 1996, (páginas numeradas por planchas) pp. 38-39

³ Cf. Millon, Henry, "Les maquettes dans l'architecture de la Renaissance", en, *L'architecture de la Renaissance italienne*, op. cit., p. 180

⁴ Cf. Vercelloni, Virgilio, op. cit., pp. 38-39

espacios deben concebirse en un dinamismo que los proyecta más allá del momento presente, tal como lo habrá mostrado Filarete, el proyecto de la ciudad ideal debe abrirse a las necesidades del futuro¹.

El trabajo de Filarete sigue de cerca los principios dominantes de las proporciones humanas y su injerencia en los órdenes macroscópico y microscópicos:

como el hombre tiene forma, medida y miembros, el edificio requiere para sí forma, medida y miembros.

aprended, pues, a hacer la figura humana, pues en ella se contiene toda medida y proporción de las columnas y aún de otras cosas².

Ya que la arquitectura del hombre es la misma de la ciudad y la del cosmos, cada cual refleja el otro su semejanza, como ha escrito Michel Foucault:

Hasta fines del siglo XVI, la semejanza ha desempeñado un papel constructivo en el saber de la cultura occidental. En gran parte, fue ella la que guió la exégesis e interpretación de los textos; la que organizó el juego de los símbolos, permitió el conocimiento de las cosas visibles e invisibles, dirigió el arte de representarlas. El mundo se enrollaba sobre sí mismo: la tierra repetía el cielo, los rostros se reflejaban en las estrellas, y la hierba ocultaba en sus tallos los secretos que servían al hombre³.

Al momento de fijarnos en la representación del mundo, aquel reflejo especular en el Renacimiento manifiesta cercanías y distancias con la analogía entre ordenes del mundo medieval. La construcción cartográfica en el medioevo representa *la representación cristiana del mundo*, la imagen que se construye a partir de la Biblia, con sus símbolos y jerarquías: en el centro habitualmente se halla Jerusalén, en otros casos la tierra se representa como el cuerpo de cristo, la cabeza al este, las manos al norte y al sur y los pies a l oeste. En el Renacimiento, sin destruir la imagen centralizada del cosmos donde la tierra sirve de punto focal, se impulsa una representación geoméricamente correcta en base a distintas proyecciones que concluyen en el mapa del mundo de Mercator (1569)⁴. Como explica el mismo Christian Norberg-Schulz, en tal representación confluyen la idea de un espacio empírico y homogéneo y la forma idea centralizada⁵.

Esta misma propuesta "geométrica" y "astrológica" la vemos realiza en la obra de Vincenzo Scamozzi (1448-1616), que escribe *L'idea de l'architettura universale*, en Venecia en 1615⁶ y que

¹ Cf. *Ibid.*, p. 40

² Arnau Amo, Joaquín, *La teoría de la arquitectura en los tratados*, tomo III, Albacete, Tebar Flores, 1988, p. 47.

³ Foucault, M., *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968, p. 26.

⁴ Norberg-Schulz, Christian, *La signification dans l'architecture occidentale*, *op. cit.*, pp. 226-228

⁵ Cf. *Ibid.*, p.228

⁶ Hijo de arquitecto, se hallaba bien instruido en los tratados de arquitectura de la época, junto con un profundo conocimiento de los maestros griegos como Platón, Aristóteles y Euclides; latinos, como Plinio y Cicerón. Cf. VV.AA., *Théorie de l'architecture*, *op. cit.*, p. 118

construye su ciudad ideal Palma Nova en 1593. El tratado parece ser el último del Renacimiento donde encontramos un trabajo atento por desarrollar una idea de arquitectura universal¹ obediente a los principios del Cosmos, que le hace merecedora del estatuto de ciencia. La idea de la arquitectura como ciencia universal, que va a permear todos los aspectos de la sociedad, proviene del neoplatonismo, que habrá considerado que el cosmos ha sido creado por Dios y ordenado jerárquicamente mediante leyes matemáticas y geométricas². Entre el proyecto y la construcción se halla la idea, instancia mediadora entre ambos planos que asegura la obediencia al buen *arkhé*³.

Scamozzi, descendiendo desde el cosmos al proyecto habrá ayudado a continuación, a la tenaz persistencia del cuerpo como modelo para representar el "cósmico". Para el conocimiento de las proporciones el arquitecto no puede sustraerse a la enseñanza del cuerpo, debiendo ser también el edificio la expresión del mismo orden⁴.

Para terminar con esta breve recorrido por los Tratados de arquitectura, nos detendremos brevemente en el caso de Leonardo da Vinci (1452-1519), sin duda uno de los más célebre representantes de los maestros del Renacimiento. El manuscrito del *Codex Huygens* fue descubierto el año 1915 y fue estudiado exhaustivamente por Panofsky en su libro homónimo en 1940. En el texto, atribuido a Carlo Urbino, principalmente en los primeros cuatro libros, encontramos un estudio profundo sobre la concepción del cuerpo, "unidad infinitamente proporcional e infinitamente móvil", analizados desde lo que se revela como el método propio: la analogía, cuestión que muestra que el cuerpo no interesa tanto en su realidad anatómica cuanto en su infinita armonía⁵: los movimientos del cuerpo humano siguen el mismo principio el de los cuerpos celestes⁶. Por ello el estudio de los movimientos del cuerpo, según el mismo Leonardo, continuando con la influencia de la correspondencia entre microcosmos y macrocosmos, es inseparable del estudio del movimiento de las aguas y el conjunto de las teorías artísticas⁷. En su caso, sin embargo, tal como muestran la serie de dibujos que componen el libro segundo, no es posible olvidar que el carácter acabado de los movimientos, enuncia el interés por

¹ Cf. Vercelloni, Virgilio, *op. cit.*, p. 80

² Oskar Kristeller lo señala magníficamente en su importante estudio sobre el Renacimiento: "Como síntesis totalizadora del pensamiento griego, el neoplatonismo dominó la fase postrera de la filosofía antigua y legó su herencia a las épocas siguientes. Bajo la superficie de esta tradición común tenemos en la doctrina muchas diferencias importantes, que no han sido exploradas a fondo. A los elementos genuinos derivados de Platón, Plotino trajo una insistencia más explícita en la existencia de un universo jerarquizado, que a través de varios niveles desciende desde el Dios trascendente o Único hasta el mundo corpóreo". Kristeller, Oskar, *El pensamiento renacentista y sus fuentes*, México, FCE, 1982, p. 76

³ Cf. VV. AA, *Théorie de l'architecture*, *op. cit.*, pp. 118-119

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 120

⁵ Panofsky, *Le codex Huygens et l'art de Léonard Da Vinci*, París, Flammarion, 1996, presentación, p. 8

⁶ Cf. Panofsky, E., *Le codex*, Livre II, Folio, 11, p. 20

⁷ Cf. Panofsky, E. *Le codex*, presentación, p. 8

develar la propia mecánica del cuerpo desde una perspectiva de un técnico o un ingeniero¹. Se comprenden perfectamente las palabras de Panofsky:

Alberti trató de alcanzar la meta común a ambos perfeccionando el método, y Leonardo ampliando y elaborando el material (...) Alberti se emancipó, en lo que concierne al método, de cualquier tradición. Ideó (...) un nuevo e ingenioso sistema de medición al que llamó “exempeda”: dividió la longitud total en seis pies, sesenta pulgadas y seiscientas unidades mínimas (*minuta*), con el resultado de poder obtener fácilmente y ordenar tubularmente las medidas tomadas del modelo vivo (...) Leonardo, en lugar de afinar el método de medidas, consagró sus esfuerzos a ampliar el campo de observación (...). Operando sobre las proporciones humanas (...) recurrió al método de las fracciones comunes, sin rechazar por ello del todo la división “italo-bizantina” del cuerpo en nueve o diez cabezas. Identificando lo bello con lo natural, trataba de definir no tanto la excelencia estética como la uniformidad orgánica del cuerpo humano; y para él, cuyo pensamiento científico tanto dependía de la analogía, el criterio de tal uniformidad estribaba en las “correspondencias” entre el mayor número posible de partes del cuerpo humano (...) se embarcó en la investigación sistemática de los procesos mecánicos y anatómicos a través de los cuales las dimensiones objetivas de un cuerpo humano se modifican según las circunstancias, y de este modo vino a fusionar la teoría de las proporciones con una teoría del movimiento humano².

Al momento de centrar la atención sobre la ciudad, principalmente en su analogía con la casa, todas estas ideas confluyen³. La arquitectura revela y preside no sólo el destino de los saberes sino el de la vida en comunidad, tal como se puede leer en la “ciudad-fluvial” de Leonardo. En su diseño⁴ se expone el control del curso de las aguas (no solamente se señala la importancia de vivir en sus inmediaciones, como desde antiguo lo habían hecho distintas sociedades y como lo recomendaba Alberti), el río se ve convertido en uno más de los distintos flujos que pertenecen a la ciudad (como los habitantes que se desplazan de un lugar a otro, como lo son las mercancías que entran y salen). Una convicción podemos asegurar que existe alimentando ese trabajo: toda naturaleza o cosa creada – entre ellas la ciudad y los hombres- puede perfeccionarse, tal es la conclusión del desarrollo técnico, lo cual puede comprenderse como una primera violencia contra la naturaleza que deja de ser modelo, patrón imitable, fuente del *arkhé*. La hidráulica, que nace de la física y el desarrollo de los

¹ Cf. *Ídem*. Todos los movimientos son reproducidos a partir del trazado de círculos y de líneas convergentes a él, de arcos y de líneas que demuestran paralelamente los movimientos de los cuerpos celestes y los movimientos del cuerpo

² Panofsky, E., *El significado de las artes visuales*, Madrid, Alianza, 1979, pp. 106-107.

³ Cf. Vercelloni, Virgilio, *op. cit.*, p. 44. La reflexión filosófica sobre la *pólis*, en el caso de Platón y Aristóteles, acentúa las preocupaciones por la comunidad de hombres y sólo secundariamente la reflexión recae en el espacio que esta comunidad habita. El alma del individuo y el alma de la ciudad dejan aparentemente a un lado el cuerpo de uno y otro. En cambio, en cada uno de los tratados que hemos citado nos encontramos con una preocupación por la *asty*, el centro urbano, si queremos reutilizar la antigua forma. Una cuestión fundamental. Si es posible que aquello suceda, será debido al nuevo estatuto que el saber del arquitecto adquiere: por una parte, como dijimos, el conocimiento técnico de la arquitectura desde ahora reina, gobierna, como el saber que encabeza la jerarquía de las artes. Si ya nos habíamos encontrado en varias oportunidades con la confusión de la casa-palacio y la ciudad, podemos encontrar un caso similar en la construcción y planeamiento de la abadía en tanto que pequeña ciudad. Cf. *Ibid.*, pp. 66-67).

⁴ Nos basamos en la plancha de Vercelloni. Cf. *Ídem*.

conocimientos de la mecánica, aporta al desarrollo de técnicas y necesidades específicas militares, como, por ejemplo, el desplazamiento de tropas dentro y fuera de la ciudad. En palabras de Vercceloni, en su caso, la ingeniería se ve perfectamente insertada en el orden hipodámico o cartesiano que buscaba imponerse a la rigidez poligonal del trazado defensivo. Por ello, se advierte que su proyecto arquitectónico constituye un diseño concreto fruto de un saber técnico que está bien orientado a la consecución de ciertos objetivos de la vida de la ciudad.

1.4.3 Los avatares en la construcción de la ciudad: construcción y destrucción

En la representación del arte egipcio, según los estudios de Panofsky, sólo el aspecto objetivo era tomado en cuenta: las figuras representadas no se movían por propia voluntad, sino por leyes mecánicas. Detenidos por la eternidad en una posición dada, porque no existía el *raccourci* del artista, ni era introducida la posición del espectador. En breves términos ninguno de los dos, artista y espectador, existen. Pues bien, en el medioevo, sujeto y objeto se encuentran en la superficie plana, pero el movimiento actual viene de fuera (desde lo Alto). En la antigüedad clásica, por su parte, los tres elementos fueron reconocidos de manera práctica, pero sólo en el Renacimiento se inventa el método que dio origen a una teoría psicofisiológica del movimiento y a una teoría de la perspectiva de la matemática rigurosa¹. Por primera vez se habrá legitimado las tres formas de subjetividad: movimiento orgánico, perspectiva en *raccourci* impresión visual del espectador. Por ese medio el sujeto se afirma el mismo en su encuentro con el objeto. Tales factores presuponen el reconocimiento de la subjetividad en el arte: el movimiento orgánico hace intervenir en los cálculos la voluntad subjetiva y las emociones subjetivas del objeto representado; el *raccourci* introduce la experiencia visual subjetiva del artista; y los ajustamientos eurítmicos que privilegian lo que parece justo en lugar de lo que es justo, introduce la experiencia visual subjetiva del espectador².

Destacamos la representación pictórica de dos obras que pueden ser, tal vez, la más celebres representaciones pictóricas de la "ciudad ideal". Se trata de los cuadros conocidos como "*La ciudad*

¹ Panofsky, E., *L'oeuvre d'art et ses significations. Essai sur les arts visuels*, París, Gallimard, 1969, pp. 92-93

² Cf. *Ibid.*, p. 92. Durero irá en todo caso más allá, según propone Panofsky, pues en sus obras y estudios teóricos no se afirma la existencia ni el influjo de un canon ideal, ni intenta conquistarlo, sino que propone variados modelos, incluso para comprender lo anormal y lo grotesco por medios geométricos. Tal trabajo según el mismo historiador, señala el punto de apogeo y decadencia: Durero lleva el empeño más allá de toda utilidad hasta perder todo sentido en la práctica artística. Pero, no obstante, sus conquistas se prestarán a las ciencias nuevas como la criminología, la antropología y la biología. La perspectiva no resiste a un cambio que afecta el modo de la representación. Panofsky lo señala así: "concepción subjetivista del objeto en sí", donde los elementos no significan nada en cuanto a la proporción pues el acento recae en la luz y en el espacio (ejemplo, pintura holandesa del XVII o, más adelante, el impresionismo). Si ello es así es porque las proporciones no son nada con respecto al poder de manipular arbitrariamente los cuerpos y figuras: paso a un subjetivismo no-pictural como el del manierismo pre-barroco o el del expresionismo moderno. Cf. *Ibid.*, pp. 96-97

ideal de Baltimore” y *“La ciudad ideal de “Urbino”*, creaciones de finales del siglo XV¹. Ambas producciones, obra de autores desconocidos, condensan los ideales humanistas; ambos traducen en una sola imagen las ideas de Alberti y Vitruvio². Lo que se destaca en estas obras es, precisamente, el paisaje de una ciudad de nuevo rostro; los elementos góticos han desaparecido; se despliegan los elementos clásicos y simples de la armonía y las buenas proporciones; se disipan las tinieblas y todo se vuelve claridad: el ojo lo penetra todo. Para Vercelloni los edificios autónomos del cuadro son ligados por una interacción de tipo paisajista³, pues, podemos argumentar, la perspectiva contribuye a crear un espacio a través del cual el ojo penetra para encontrarse con los edificios como los elementos “naturales” de un espacio geométrico perfecto: el mundo creado de la ciudad transparenta la organización de una totalidad armónica y simple. No obstante, la imagen del paisaje urbano de la ciudad está esencialmente reducida a un mundo ausente de hombres, como si el propio orden de la ciudad perfecta dependiera de su ausencia. Precisamente, en la figuraciones de ambas “situaciones” ideales los hombres han sido borrados por las formas eternas usurpando su lugar la mano del artista y del arquitecto que destina cada elemento a su lugar para asegurar la armonía del conjunto: los movimientos erráticos de los hombres empañan la perfección de la ciencia y el arte⁴. La otra escena

¹ Dedicaremos mayor profundidad a esta representación en la última parte de la investigación “Memoria, historia y creación: entre la normalización y la creación de los afectos”.

² Cf. Vercelloni, Virgilio, *op. cit.*, p. 42

³ *Ídem*.

⁴ Nota acerca de los principios de la visión en la perspectiva y su variante política: la complejidad de este tema supera con creces los marcos de este estudio. Por lo mismo sólo nos comprometemos a enunciar una lectura con la cual diferimos en ciertos aspectos. Jean-Louis Déotte nos señala una cuestión de singular importancia, a saber, la subjetividad es un *efecto* del “dispositivo de perspectiva”. El punto de vista no se constituye por un sujeto ya presente, sino gracias al aparato que constituye la objetividad y la subjetividad. En palabras de Déotte, el sujeto está en el cuadro (objetivo) antes de erigirse y ser punto de vista de este (cf. Déotte, Jean-Louis, *L'époque de l'appareil perspectif (Brunelleschi, Machiavel, Descartes)*, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 22). Lo interesante es hacer las historias de los aparatos que erigen fenómenos, para lo cual es primario abandonar la historia del concepto de espacio (cf. *Ibid.*, p. 24); lo que hace comparecer los fenómenos y lo que hace comparecer los fenómenos “naturales” ver es interiorizar una arquitectónica de la visión (cf. *Ibid.*, p. 25). Llevando las cuestiones hasta sus últimas implicancias según el autor cabe interrogarse cómo la irrupción de la representación que trae consigo el aparato de perspectiva, de un universo compuesto de perspectivas múltiples, puede ser el correlato de otra manifestación, a saber, la aparición de una nueva soberanía, la del artista. Si es fundamental recordar esta cuestión es porque la identidad del mundo común, del universo donde se reúne lo múltiple es una identidad de representación. Esto quiere decir que el mundo común, múltiple, paradójicamente se encarna en tres imágenes del Uno: Ciudad (Príncipe), Pintor, sujeto. En primer lugar, la ciudad es un valor, una identidad, una figura singular que toma el lugar de lo infigurable: la división de la ciudad consigo misma (cf. *Ibid.*, p. 39). Del mismo modo en que el pintor es un valor que no puede adquirir forma sino gracias a la multiplicidad de perspectivas y el sujeto es un substrato de la representación. Los tres son pues representaciones que recubren la experiencia de la división: la división de la ciudad que no puede devenir cuerpo; la división de la representación en la distinción de punto de fuga y punto de vista; la división del yo en tanto que se distingue de todo lo que no es él mismo (cf. *Ibid.*, pp. 40-41). Junto a la identidad de representación es necesario hacer notar la aparición de una “vista universal”, de una visión sin determinaciones como el lugar o las pasiones del cuerpo (cf. *Ibid.*, p. 88), por tanto de una perspectiva absoluta, que permite en definitiva la puesta en escena de las tres representaciones como tres formas del absoluto: la singularidad de las singularidades es pues el absoluto de la identidad conquistada en representación. No obstante, para Déotte, no se trata de serializar las figuraciones, la narrativa de los cuadros (cosa que en parte nosotros hemos estado dispuesto a realizar como medio de plantear la disputa entre el símbolo y la *stásis*), sino lo figural, lo intelectual del cuadro mismo, pues la idealidad es *desde ya* formal (cf. *Ibid.*, p. 96), lo cual querría decir que la conquista de un mundo, una visión del mundo donde son posibles la infinitud de puntos de vista, se halla *como* un hecho en la representación. La pregunta que surge entonces es: ¿es posible transferir el orden pictural al orden político? La respuesta afirmativa a la cuestión indica que este anunciado mundo de perspectivas infinitas lo constituye la República.

donde se muestra la desaparición de los hombres en provecho de la mirada simple y armónica es en la llamada *veduta*. La representación de Jacopo de Barbari (1445 o 1470 - 1515 o 1516), *Veduta di Venezia (1500)* se ofrece como uno de los casos donde la vista de la ciudad ideal se expone allende las posibilidades del ojo humano. Aquí se combinan dos técnicas desarrolladas con fuerza desde el Renacimiento, a saber, la cartografía del territorio y el plano de la ciudad. La imagen entrega un conocimiento medianamente exacto del estado de la ciudad al momento de la obra. Lo simbólico aquí aparentemente desaparece; la regularidad y la rectitud del aparato de perspectiva yacen ausentes, pero si es así es en favor de un realismo más intenso que viene a identificar la ciudad ideal con una ciudad ya existente, Venecia, gracias a la introducción de la perspectiva del espectador en el cuadro: la ciudad se ofrece a la eternidad de un instante en que el espectador la controla con la mirada desde lo alto, tal vez con la misma fuerza con que lo hace el espectador de los dos ciudades ideales. ¿cómo coinciden la "Ciudad ideal" y la "*veduta*"? Ambos motivos ponen en paralelo el ejercicio de construcción de una mirada con el de la construcción de la ciudad. Tal como la perspectiva había contribuido a la perfección de dos ámbitos, el conocimiento de la naturaleza, la construcción de la ciudad, mediante la elevación de la dignidad del hombre –el espectador- a través de la su introducción como parte constructiva de la obra (unión de los *raccourci* ya citados). Las palabras de Panofsky a este respecto son fundamentales:

La perspectiva es por naturaleza un arma de doble filo; por un lado ofrece a los cuerpos la posibilidad de desplegarse plásticamente y moverse mímicamente, pero por otro ofrece a la luz la posibilidad de extenderse en el espacio y diluir los cuerpos pictóricamente; procura una distancia entre los hombres y las cosas [...] pero suprime de nuevo esa distancia en cuanto absorbe en cierto modo en el ojo del hombre el mundo de las cosas existentes con una autonomía frente a él; por un lado reduce los fenómenos artísticos a reglas matemáticas sólidas y exactas, pero por otra las hace dependientes del hombre, del individuo, en la medida en que las reglas se fundamentan en las condiciones psicofisiológicas de la impresión visual y en la medida en que su modo de actuar está determinado por la posición de un "punto de vista" subjetivo elegido a voluntad. Así con igual derecho la historia de la perspectiva puede, con igual derecho, ser concebida como un triunfo del distanciante y

Históricamente, ésta abre las puertas de lo político a la infinitud de talentos. Pero, a su vez, para su existencia se debe asumir o suponer en primer lugar la existencia de una multiplicidad de puntos de vista. Esta apertura constituye pues según Déotte un "lugar universal", suelo común cuyo principio es el de la equivalencia de todos los puntos de vista (cf. *Ibid.*, p. 112). La serie de ciudades ideales parece entonces desarrollarse según el mismo principio y más aún responder con el mismo ahínco a la promoción de la multiplicidad planteando su ejercicio estético-político desde el centro vacío del cuadro, lugar simbólico desde donde se ejerce/reparte el poder a cada uno de los espectadores/perspectivas. Este esfuerzo, no obstante, no es para nosotros suficiente, la coherencia figural no hace más que repetir la vieja paradoja griega de expulsar la stásis; evitar pensar que se impone como un *hecho* que la división *parece* esencial a la multiplicidad de perspectivas, por lo mismo a la disposición del lugar del "lugar común". En otras palabras, aquello que se nos oculta en este tipo de argumentaciones es el tránsito desde la división a la Figura, la identidad, que viene a presentarse como el espejismo de una idea regulativa que arrastra consigo lo que se haya momentáneamente disperso o dislocado, encaminándose sencillamente por esa vía las partes *hacia* su todo, la multiplicidad *hacia* su unidad, los hechos *hacia* su *arkhé*.

objetivamente sentido de realidad, o como un triunfo de la voluntad de poder humana por anular las distancias [...]¹

El anhelo de sobrepasar las fuerzas humanas, la *hybris*, ha acompañado la representación de la historia de la cultura occidental, tanto en el mundo griego como en el cristianismo. En dicha representación la ciudad ha formado parte frecuentemente oscilando entre su construcción y su destrucción: Troya y Babel. Pieter Brueghel (1525?-1569), al que volveremos con más atención en la última parte, nos presenta varios ejercicios sobre la construcción o la caída de Babel. En dos obras concebidas con cinco años de diferencia (1563-1568), con una mirada distante, semejante a la *Veduta di Venezia*, puede verse el contraste entre el esplendor de la Torre y el de su destrucción, bajo el ya reconocido motivo del castigo por la soberbia que ordena su levantamiento. Este motivo corre casi paralelo al de la ciudad ideal los dos opuestos de la Biblia cristiana la obra del pecado y la obra divina

Ainsi nous nous ferons un nom, de peur d'être dispersés sur toute la surface de la terre." Mais le Seigneur descendit pour voir la ville et la tour que bâtaient les fils des hommes. "Voici, dit-il, qu'ils ne forment qu'un seul peuple et ne parlent qu'une seule langue. S'ils commencent ainsi, rien ne les empêchera désormais d'exécuter toutes leurs entreprises. Allons, descendons pour mettre la confusion dans leur langage, en sorte qu'ils ne se comprennent plus les uns les autres." Ce fut de là que le Seigneur les dispersa sur la face de toute la terre, et ils arrêterent la construction de la ville. C'est pourquoi elle reçut le nom de Babel, car c'est là que le Seigneur mit la confusion dans le langage de tous les habitants de la terre, et c'est là qu'il les dispersa sur la face de toute la terre." (Génésis 11 :9)

Para una interpretación más o menos libre, la ciudad de dios, precisamente, anuncia que pondrá fin a la opacidad que engendró Babel. Sin embargo, importante es recordar que la confusión, como expresa el relato, es *obra* divina; que Babel era la comunidad *casi* realizada, vivo ejemplo de la fortaleza que los hombres, constructores de ciudades, habían alcanzado. La confusión será el castigo a la obra humana de haber formado un solo pueblo reunido en una y sola gran ciudad del pecado. Por lo mismo la ciudad del pecado no impide reconocer en la técnica de construcción una audaz sabiduría, una maestría que se desprende, si se quiere de la raíz religiosa. Tal es la razón de la falta, a saber el conocimiento o la técnica impía, sin dejar por ello de ser una técnica perfecta².

Si continuamos dentro de los márgenes de la representación cristiana, tenemos el caso ejemplar de Bartolomeo del Bene (1515-1595) quien escribe *Civitas veri* (impreso en 1609) para dotar al mundo de una idea que pudiese servir a la construcción de la verdadera comunidad cristiana³. En su obra volvemos a la metáfora de la vida urbana, como lugar donde se resuelve la existencia del bien y el mal. En su presentación, la ciudad es un lugar ambiguo, gobernado por un principio incierto que

¹ Panofsky, Erwin, *La perspectiva como forma simbólica*, Barcelona, Tusquets, 2008, p. 49

² Vercelloni, Virgilio, *op. cit.*, p. 63

³ Cf. Feuerstein Günther, *Strolling through Ideal Cities from Antiquity to the Present Day*, Axel Menges, Stuttgart, p. 39

permite la convivencia de ambos: abajo se hallan los vicios, se asciende y se transita por el palacio de la valentía, de la moderación, pero también a través del palacio de la intemperancia y el laberinto de los vicios¹.

En una de las obras pictóricas del Florentino Piero de Cosimo (1462-1522) encontramos, al parecer, un singular ejemplo de “ciudad ideal”, bastante atípico en el panorama del Renacimiento, pues nos presenta un motivo nada elitista utilizando las mismas leyes que Vitruvio y Alberti habían contribuido a popularizar entre el público de artistas y arquitectos². Nos referimos específicamente al cuadro titulado *La construcción de un doble palacio*, realizado entre los años 1515-1520, donde son los artesanos –los múltiples que allí se dan cita cada cual en su faena- en general se hallan divididos en pareja o en grupo, según la tarea que debió ser encomendada por el arquitecto ausente, como un principio trascendente que regla la obra. El cuadro de Piero di Cosimo³ ofrece la ya clásica identificación de la ciudad con el palacio noble, como si por metonimia la ciudad fuese engullida por la singularidad del edificio de la sangre noble. No obstante, en este cuadro somos parte del ruido de los partillos, del ajetreo de las cuadrillas de artesanos, de todos los trabajadores que se empeñan en una labor -*siempre* inacabada- bajo las órdenes del excelentísimo arquitecto. No estamos muy lejos de pensar que el cuadro de Piero di Cosimo refleja en un cuadro la perspectiva albertiana de la ciudad y la arquitectura⁴ pero introduciendo un elemento que perturba la claridad de la línea, la verosimilitud del proyecto y la sabiduría del tratado.

1.4.4 La ciudad ideal de la arquitectura militar

Francesco di Giorgio Martini (1439-1501) escribe su *Trattato di architettura, ingegneria e arte militare* en los alrededores del año 1492, contando con una basta experiencia en la construcción y en la teoría de la arquitectura militar⁵. A diferencia de los tratados precedentes este va a mostrar cambios significativos orientados a la defensa y al acondicionamiento de la ciudad a las nuevas inventivas en materia de armas de fuego⁶.

En su figuración, la condición militar de la ciudad se impone sobre las demás. Según el estudio presentado por Virgilio Vercelloni, sus proyectos parecen ser menos creativos que los de Filarete, pero testimoniarán un acuerdo perfecto con las técnicas que comienzan a desarrollarse en la época para enfrentar los problemas de la defensa de la ciudad. Fundamentalmente tal vez por primera vez vemos

¹ Vercelloni, Virgilio, *op. cit.*, p. 79

² Cf. *Ibid.*, p. 55

³ El cuadro es atribuido a Piero di Cosimo, pero no hay verdadera certitud del hecho. Cf. Cf., Weil-Garris, Kathleen, “Les rapports entre la sculpture et l’architecture à la renaissance”, en Millon, Henry; Magnagno, Vittorio, *Architecture de la renaissance italienne*, *op. cit.*, p. 86

⁴ Cf., *Ibid.* p. 88

⁵ Cf. VV. AA, *Théorie de l’architecture*, *op. cit.*, p. 39-41

⁶ Norberg-Schulz, Christian, *op. cit.*, p. 228

coincidir exactamente la proyección de la ciudad ideal, con la predominancia del método analógico basado en el cuerpo y las proporciones, con la ingeniería militar en la búsqueda de un modelo de ciudad “futura”, posible:

[así] como dice Vitruvio que todo arte y sus razones proceden del cuerpo humano bien compuesto y proporcionado, así en aquella parte en donde el cuerpo tiene los miembros más débiles precisa de mayor protección; así vemos que los antiguos dispusieron todas las fortalezas en los lugares más fuertes y elevados que encontraron, sobre todo en la ciudad para su defensa y mantenimiento; habiéndoles enseñado pues, la naturaleza que la cabeza y el rostro son sus miembros más nobles y que el cuerpo debe juzgar acerca de todo a través de sus ojos, así la fortaleza debe estar situada en lugar eminente, de modo que pueda ver y juzgar todo el cuerpo de la ciudad¹.

En su trabajo –que tampoco se aleja de un punto fundamental de la concepción platónica- se puede ver que es el centro de la ciudad el que determina la proyección del tejido urbano², ésta vez imponiendo la medida a los radios que dividen la circunferencia sin necesidad de establecer la coordinación entre circunferencias sucesivas de mayor tamaño, como había planteado Platón³. El trabajo de Antonio da Sangallo el joven (1484 -1546), también apunta en la línea del anterior. En su trabajo las necesidades militares conducen a preferir el modelo de ciudad en “estrella”, como habrá propuesto di Giorgio Martini. Pero, esta vez, la forma adquiere sentido en relación con el tejido urbano de la ciudad⁴. Definido el centro por la gran plaza destinada a la vida cívica, se trazan los radios hacia la periferia. Estos constituirán las calles destinadas a la normal circulación de tropas y civiles en una ciudad armoniosa, vale decir, un espacio donde cada elemento se relaciona entre sí y con el todo⁵. Piero Cataneo (1510-1571) escribe *Los cuatro libros de arquitectura* que será publicado en Venecia el 1554. De menor relevancia teórica que sus predecesores⁶, nos muestra la ciudad como un modelo que proporciona el conocimiento de la artillería de la época: en su plan, los defensores pueden dominar todas las direcciones dada la construcción de morfológica que elimina los ángulos muertos⁷.

Podemos agregar dos representantes de la arquitectura militar comparables a los representantes italianos: el del francés Jacques Perret y el del Alemán Albrecht Dürer. Perret como Cataneo, no recurren a ningún tipo de discurso o simbolismo. Al contrario, nos encontramos con una axonométrica “pura”⁸. Dar una solución a los problemas de defensa sin duda fue una preocupación constante, que no sólo se restringía a la Italia renacentista, sino que, podríamos decir, se extendía por

¹ Arnau Amo, Joaquín, *La teoría de la arquitectura en los tratados*, tomo III, Tebar Flores, Albacete, 1988

² Cf. Vercelloni, Virgilio, *op. cit.*, p. 41

³ Cf. *Las Leyes*, V 745b

⁴ Cf. Vercelloni, Virgilio, *op. cit.*, p. 50

⁵ Cf. *Ídem*.

⁶ Cf. VV. AA, *Théorie de l'architecture*, *op. cit.*, p. 96

⁷ Cf. Vercelloni, Virgilio, *op. cit.*, p. 60

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 77

toda la Europa. La diferencia es que entre los tratados de arquitectura marcadamente teóricos y los tratados producidos como obras de ingeniería el ámbito práctico se fuertemente reducido al de la ciudad armada. En Alemania Albrecht Dürer (1471-1528) contribuirá enormemente a los progreso de la arquitectura militar. Los principios de base pueden ser diferentes a los de los maestros italianos como Alberti y Filarete, pero una cuestión se mantiene intacta: la ciudad adquiere sentido por su relación con el palacio, como puede verse en su tratado *Instrucciones diversas para la fortificación de las ciudades, castillos y fuertes*, publicado el año 1527 en Núremberg. Dedicada al futuro Emperador Fernando, que reinará entre 1558-1564, parece una obra especialmente concebida para su instrucción. En sus primeras líneas éste escribe:

Après Tous les évènements inattendus qui se sont produits à notre époque, il me semble nécessaire de considérer la manière dont doivent être bâties les fortifications grâce aux quelles le roi, les princes, les seigneurs de la villes pourront se protéger [...]¹

Como vemos, aun cuando el tejido urbano sea perfectamente concebido de acuerdo a sus múltiples necesidades donde se juega lo civil y lo familiar², el modelo de ciudad fortificada de Dürer continúa basándose en una mera diferencia de escala con la casa.

Las fortificaciones devienen un motivo usual que, como vemos, se confunde con el de la "ciudad ideal". Lo principal es que no se trata ya –si es que alguna vez fue el caso- de prevenir los conflictos, sino de blindar la ciudad para salvaguardar el poder soberano que encarna la ciudad. El último caso de arquitectura militar que nos interesa mencionar es el Daniel Speckle. Éste celebre arquitecto escribe *Arquitectura de las fortificaciones, tal que pueden ser construidas hoy*, publicado en Estrasburgo en 1589³. Su obra rápidamente deviene una referencia en materia de fortificación dando fe a la inventiva del arquitecto que promocionaba su libro como único en su clase para una época que conoce nuevas amenazas en materia de guerra⁴. La obra se presentaba como una crítica de la arquitectura militar alemana a la de su homónima italiana⁵

La figuración de una *posible* "ciudad ideal" como hemos visto se inserta en un convulso tiempo histórico, característico de los primeros pasos de la modernidad, en términos culturales, económicos, científicos y militares: Renacimiento de los centros urbanos; desarrollo de un comercio a escala europea; guerras poco a poco dominada por las nuevas tecnologías en armamento; y también, como

¹ Cf. VV. AA, *Théorie de l'architecture*, op. cit., p. 472

² Vercelloni, Virgilio, op. cit., p. 56

³ Cf. *Ibid.*, p. 73

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 79

⁵ Cf. *Ídem*.

veremos luego, revolución en la comprensión matemática y astronómica del universo. Todos estos fenómenos forman parte de la reorganización de la Europa y de su proyección futura.

En la representación de la ciudad ideal se vinculan distintas obras y perspectivas: cuadro, mapa, proyecto de ingeniería, proyecto militar, etc., pues, en la medida en que se trata de la búsqueda de un modelo posible, es necesario conjugar todas las técnicas y modelos bajo el imperio de la arquitectura para responder en primer lugar a un desafío contingente: la guerra exterior y la unidad interior de la ciudad. La manera de abordar este desafío es científica, con todo bastante distinta a la manera clásica inspirada por la imagen clásica del hombre curioso por saber. En este nuevo mundo si existe un anhelo es el de medir toda experiencia por la vía que enseña la ciencia, el arte y la estrategia del mundo “real”¹. Por ello, para mostrar el paralelo que refleja con la ciudad, resulta interesante cambiar de escala para abordar la idea de mundo, conocimiento que confirma en su lugar de privilegio a la Europa sapiente. La ciencia, por esa vía, poco a poco revela su tendencia antropológica, vale decir, su vertiente pragmática que se pone en juego para proyectar el conocimiento como un medio útil a la gestión de la propia vida sobre la superficie de la tierra², de ahí que creamos necesario tender un puente entre la ciudad y el mundo pues mientras la arquitectura ciudad de la ciudad proporciona a la comunidad un *arkhé*, por una parte, gracias a la nueva ciencia el mundo deviene un cuadro que refleja su orden; que muestra cómo la vida se organiza y se distribuye –según un principio de sistematicidad– sobre la superficie de la tierra; por otra parte, gracias a la filosofía, esa organización, esa comunidad, muestra a nivel de los hombres el mismo principio valiéndose de la diferencia y el conflicto entre pueblos.

¹ Hale, John, *La civilisation de l'Europe à la Renaissance*, París, Perrin, 2003, p. 528

² La tentativa general que puede verse desde fines del siglo XV obedece prácticamente a un mismo impulso: domesticar la naturaleza. Sin embargo, lo que más tarde será la geografía y la geología, por ejemplo, comienza como un saber diletante que se concentra en extraer los datos objetivos que arroja la escritura sagrada del secreto de la génesis del mundo.

2 Un mapa singular: política, cosmos y sociedad

2.1 *Pólis* y *stásis* más allá de Grecia

La *pólis* seguirá presente en las artes la filosofía y la política. En el caso de la política, personajes como Maquiavelo, Hobbes, entre otros, no dudarán en tener presente la historia de la *pólis* y sus grandes hombres para desarrollar sus pensamientos. En opinión de Cambiano, Maquiavelo por una parte busca en los antiguos una explicación sobre su modo de actuar; no pretende alcanzar un saber desinteresado¹. Siguiendo el *topos* de Cicerón *Historia Magistra vitae*, éste encuentra una fuente de conocimiento en los hechos del pasado y en las (re)acciones de los grandes hombres². Pero su convicción señala también otra cosa más allá del mero conformismo con el *dictum* ciceroniano. Su pragmatismo frente al conocimiento de la historia indica un sentido antropológico preciso que se aproxima al del propio Tucídides: la permanencia de las pasiones que determinan las acciones de los hombres³. Tales ideas, la persistencia de las *verdades* del pasado y las influencia de las pasiones, formarán parte de un conocimiento general de la política que no tiene parangón alguno con las concepciones políticas del pasado. La política antigua *imaginaba* el mejor régimen a partir de los regímenes reales, que distaban absolutamente de aquel, mientras que Maquiavelo elige concebir lo mejor a partir de un modelo "real". Por lo tanto, lo esencial a la política es el conocimiento del pasado y no su mera imaginación⁴.

Para su acceso a la antigüedad éste habrá ya tomado parte de una constatación: la conservación estructural de las relaciones de dominación y esclavitud entre Estados, cuestión que le conduce a legitimar el imperialismo romano y la necesidad de imitarlo⁵. Tal teoría de la historia le conduce a la crítica de su tiempo: la imitación tradicional de los humanistas no ha alcanzado la esfera política, no ha hecho más que tomar la historia antigua como un divertimento⁶. Tal aproximación exterior a los hechos ha impedido ver en los compartimientos humanos constantes análogas a las que se registran en el orden del cosmos⁷. Para Maquiavelo, siguiendo la lectura de Cambiano, el mundo ha sido el mismo siempre y los pueblos han experimentado las mismas pasiones, por lo mismo es posible y hasta constituye una necesidad prever lo que puede advenir a cada República examinando su pasado. Maquiavelo expone claramente la razón de estas convicciones: si la estructura del universo, los movimientos celestes y la constitución psicofísica de los hombres, no fuese constante no tendría

¹ Cambiano, Giuseppe, *Polis. Histoire d'un modèle politique*, París, Aubier, 2003, p. 80

² Dubos, Nicolas, *Le mal extrême. La guerre civile vue par les philosophes*, París, CNRS, 2010, p. 81

³ Cf. Tucídides, II 50; III, 45-82; III 8; I, 22.

⁴ Manent, Pierre, *Les métamorphoses de la cité. Essai sur la dynamique d'occident*, París, Flammarion, 2010, p. 195

⁵ Cf. Cambiano, Giuseppe, *op. cit.*, pp. 82-83

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 84

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 84

sentido la imitación de los antiguos, expandida en la cultura humanista; tampoco ésta tendría sentido la imitación si existiese una equivalencia total entre tiempos diferentes, en tal caso habría repetición y no imitación. Por ello es necesario afirmar que existe, junto a esa estructura presente en el cosmos y en el hombre, el azar y la fortuna, así como todas las combinaciones posibles entre las pasiones presentes en todos los hombres. Sólo en el cruce de ambas puede tener lugar la virtud, la acción en vistas del bien común de la comunidad, acción que tiene como contrapartida la corrupción natural a los movimientos celestes y a los comportamientos humanos. Así pues, las constantes en ambos no son sólo ascendentes, en orden a la perfección sino también descendentes o en orden a la corrupción¹. Teniendo ello presente, conviene a los ciudadanos tener en cuenta en todo momento el origen de las enemistades y divisiones para mantener la concordia. Los odios y rencores así como las disensiones, incluso si llegan hasta la guerra civil constituyen una prueba de lo político. Para que los antagonismos conserven una buena dinámica, más vale someterla a normas y a un arte de gobernar².

La clave de lectura del mundo antiguo, continuando con la lectura de Cambiano, se halla en la interpretación del conflicto entre nobles y pueblo. Pero a diferencia de la opinión platónica que asimila el conflicto a la enfermedad que opone los miembros del mismo cuerpo, para Maquiavelo el conflicto sostiene el "buen orden". Para éste, Roma llega conquistar su virtud gracias al conflicto entre los dos grupos rivales. El parágrafo IV del *Discurso* se titula: "*Comment la désunion entre la plèbe et le sénat rendit libre et puissante la République romaine*"³. Toda la ley favorable a la libertad, explicará allí Maquiavelo, proviene de la oposición entre la Plebe y los Grandes. En una inversión de Aristóteles, considera que la decadencia sólo se produce cuando no se haya la salida política a los conflictos, vale decir, una repartición del poder que satisfaga las ambiciones políticas de ambas partes⁴. Como en toda la política clásica, en Maquiavelo también puede hallarse un paradigma médico de la enfermedad donde se explica que el cuerpo está compuesto por humores diferentes que se equilibran y que generan la enfermedad una vez que uno se impone sobre los otros. Análogamente, el cuerpo político cuenta de individuos o grupos opuestos, cada cual con sus deseos y necesidades. El conflicto deviene positivo una vez que sirve a que cada cual pueda obtener su parte deseada, contribuyendo al bienestar general del organismo⁵ y, más allá de este, a su fortaleza exterior, como lo ha mostrado el imperialismo romano⁶. Ninguna comunidad vive aislada y, más aun es necesario reconocer que entre comunidades

¹ Cf. *Ibid.*, pp. 84-85. En *Discuso*, el autor escribe: "les choses humaines étant toujours en mouvement, il faut qu'elles montent ou qu'elles descendent". Cf. Machiavel, "Discours sur la première décade de Tite-Live", en *Œuvres*, París, Laffont, p. 292

² Dubos, Nicolas, *op. cit.*, p. 82

³ Cf. Cambiano, Giuseppe, *op. cit.*, p. 104. Maquiavelo, *op. cit.*, p. 196

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 105

⁵ Cf. *Idem*.

⁶ Dubos, Nicolas, *op. cit.*, p. 83

vecinas existen odios natural¹. De ahí se abren dos alternativas: sea perecer, bajo el influjo de potencias ajenas, sea aumentar la propia potencia sometiendo a los otros: en suma atacar o ser atacado².

Según Dubos, la conservación del buen gobierno y la consiguiente normalización de la división articula dos dimensiones: la del realismo antropológico y la del arte de la conservación o mantención del gobierno. La primera supone siempre la existencia del mal, incluso si no se hace visible. La razón es el carácter ilimitado del deseo y la imposibilidad de satisfacerlo por completo; el deseo es superior a nuestros medios: “unos desean obtener, otros se lamentan por lo que han perdido”³. La segunda supone que es necesario crear instituciones para permitir la expresión de los humores populares, en el caso de las Repúblicas; en el caso de los Principados el arte se refiere a la maniobra de los humores sociales: los unos que quieren dominar y de otros, el pueblo, que no quiere ser dominado⁴.

Hobbes, por su parte, habrá concebido su teoría del estado de naturaleza, que tendremos el momento de revisar, con antelación a la guerra civil inglesa que se desarrolla entre los años 1642-1660, pero su historia servirá como aproximación a la pura natura⁵. La guerra entre estados se revela paradójicamente como una mejor aproximación a este estado “ideal” pues en esta situación puede apreciarse cómo los Estados, especie de individuos, interactúan por la vía de la mera violencia, sin haber roto ningún pacto⁶. Para el autor, una certeza parece ser señera a este respecto: podemos construir un Estado viable, donde las instituciones impidan las disensiones pero frente a las relaciones entre Estados no tenemos los medios para asegurar concordia alguna⁷. De esa manera el telón de fondo de cualquier régimen que haya constituido un pacto que pone termino a las diatribas es sin excepción la guerra civil, cuestión que nos hace recordar a Platón de *Las leyes*: “todas las ciudades sin excepción están enfermas de *stásis*”. Un hecho es claro, la institución de ese pacto es semejante a toda obra humana, por tanto es natural su caducidad. De manera que las Repúblicas permanecen sujetas al azar y a las guerras de conquista y a la necesidad primera de poner límites a los conflictos internos. Esa se revela la primera tarea de lo político: antes de *aterrorizar* a los enemigos es necesario establecer el orden y la concordia en el interior, aun cuando metrizarse ese conflicto intestino no pueda nunca asegurarse por completo sino maxime estableciendo inversamente al interior una pedagogía del miedo: atemorizarse del projimo⁸.

¹ Machiavel, *op. cit.*, p. 404

² Cambiano, Giuseppe, *op. cit.*, p. 107

³ Dubos, Nicolas, *op. cit.*, pp. 83-84

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 84

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 165

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 170

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 171

⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 170-171

El fin del trabajo político de Hobbes es bastante distinto del de Maquiavelo, si bien un pesimismo antropológico constituye ambos discursos el carácter de la investigación política del primero tiene por fin deshacerse de los malos influjos de la historia antigua, sin caer como el primero en su seductora irracionalidad¹. Con esta actitud, éste ataca directamente los fundamentos lógicos de todos aquellos proyectos de imitación del pasado, incluido el de Maquiavelo, pues si bien estos sirven a la acción estos nada dicen acerca de la justicia de la misma; son más bien ejemplares para espíritus facciosos que a los que se muestran fieles a las leyes. La verdad en cuestiones de derecho dependen de la razón o de las escrituras, y ninguna de las dos necesita apoyarse en la autoridad testigos. En lugar de servir a la memoria de los muertos ayuda subrepticamente a la envidia recíproca de los vivos². En todo caso, el difícilmente podrá liberarse de la enseñanza de Tucídides sobre la guerra civil. En su prólogo a la traducción de la obra de Tucídides, destaca la prudencia que genera el conocimiento del pasado, nombrando al griego como el historiador más político³.

Ahora bien, Para Hobbes lector de Tucídides ¿cuáles son las causas de esas disensiones que acaban con las Repúblicas? Las causas pueden ser de dos tipos aunque íntimamente ligadas: una constitución defectuosa y luego las falsas doctrinas que actúan como un veneno que ha entrado en el cuerpo. Comparadas a un cuerpo natural las Repúblicas enferman cuando el principio, el alma: Soberano, que agrupa las partes, sale del cuerpo y en razón de ello no pueden ser movidos hasta encontrar otro soberano que concrete otro pacto. En esa situación, es interesante que las enfermedades “reales” que permiten a comprender sus análogas en el cuerpo político son las “psicosomáticas, vale decir, aquellas que tienen el poder de actuar, de causar el malestar y la destrucción material siempre comenzando desde la *psique*, en este caso, las opiniones⁴: las opiniones son las maestras de la discordia.

Una doctrina irreconciliable con la paz no puede tener cabida. Por ello un ejercicio de la soberanía es aquel de juzgar *todas* las doctrinas antes de ser publicadas al igual que vigilar todos los discursos de aquellos que vayan a referirse una multitud, pues las acciones de los hombres provienen de sus opiniones. El buen gobierno de las opiniones conlleva al buen gobierno de las acciones⁵. Pero hay otra fuente de las malas opiniones. Éstas pueden también provenir de espíritus seducidos por ejemplos de su propio tiempo; allí la opinión juzga que los ejemplos provenientes de otras Repúblicas sublevadas son dignas de imitar. En *Leviatán* escribe: “de la misma manera en que una falsa doctrina, el ejemplo de un gobierno diferente en una nación próxima incita a los hombres a cambiar una forma

¹ Cambiano, Giuseppe, *op. cit.*, p. 243

² Cf. *Ibid.*, p. 244

³ Cf. *Ibid.*, p. 248

⁴ Cf. Dubos, Nicolas, *op. cit.*, p.172

⁵ Cf. *Ibid.* pp. 210-211. Thomas, *Léviathan*, París, Gallimard, 2000, Cap. XVIII

de gobierno establecida¹. Hay que agregar a ello que hay un hecho primordial y que lo acerca a Maquiavelo, el hecho de que el hecho primordial es la desobediencia, cuestión humana antes que política. En otras palabras, la política, el pacto es una solución al problema humano. De ahí que, según Hobbes, el conocimiento de la historia deba hacernos comprender la necesaria unicidad del soberano en lugar de hacernos patentes el hecho de la mera diversidad de regímenes². Y, cabe destacar, cuán importante será para Hobbes el testimonio, sea a través de la presencia directa o el conocimiento, del acaecimiento histórico, del espectáculo de todas las formas de injusticia y de todas las formas de locura que el mundo pueda ofrecer en la guerra civil. Frente a su acontecimiento en Inglaterra éste escribe: "*si dans le temps comme dans l'espace il y avait de degrés de haut et de bas, je crois véritablement que le point le plus élevée dans le temps serait la période qui s'est écoulée entre les années 1640 et 1660*". Hobbes implora en ese comienzo de *Béhémouth* tener la oportunidad de subir hasta la misma "montaña del diablo" para observar la locura desatada con el conocimiento de los hechos y resultados ya en la mano³. Este texto lo escribe en 1666 y 1668 más de quince años tras la escritura de *Leviatán* y casi treinta después de la publicación de *De cive*, fue publicada en 1682, tres años después de la muerte del autor, mostrando el riesgo de las palabras allí contenidas y teniendo a su haber la censura del Rey⁴. ¿Cuál es la conclusión de Hobbes frente a los hechos después de haber compuesto prácticamente toda su obra? Frente a la corrupción total del pueblo, no hay un Rey que pueda hacerle frente. ¿Dé donde proviene tal corrupción? Ya sabemos que los hombres son corruptibles por naturaleza ahora sólo esperar el momento de su corrupción. Pues bien, ésta adviene desde muchos flancos pero fundamentalmente de la religión. La institución eclesial ofrece el alimento ideológico a toda suerte de movimientos destructores del Estado cuando no están controlada por el poder del Soberano: los sacerdotes dominan el pueblo afín de hacer presión sobre el Rey usurpándolos a los ignorantes de su soberano legítimo⁵.

2.2 Nacimiento de la teoría de la tierra: hacia la conquista del mundo

Así como Platón desarrolla en el *Timeo* su cosmología adaptada a la ciencia de la época, Filarete y muchos otros van a inspirar su trabajo arquitectónico en la astrología y en la cosmología neoplatonista. Por su parte, el Renacimiento se inserta en ese acontecimiento mayor que señala un posible comienzo de la modernidad: el debilitamiento de una fe cerrada en la cosmovisión que había impuesto el cristianismo y el consiguiente desarrollo y dominación del espíritu positivo. El Renacimiento

¹ Cambiano, Giuseppe, *op. cit.*, p. s244

² Manent, Pierre, *op. cit.*, p. 200

³ Hobbes, Thomas, *Béhémouth ou le long Parlement*, París, Vrin, 1990, p. 39

⁴ Cf. *Ibid.*, [introducción Luc Borot] p. 10

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 15

ve instalarse con fuerza el neoplatonismo pero no tardará en ser expulsado por el espíritu positivo que se revela fiel a la iglesia. Los albores de la modernidad se fundarán en una comprensión religiosa del orden del universo que se adaptará meramente a los hallazgos de Copérnico¹.

Así pues, el cristianismo se impondrá a la astrología en la ciencia, como lo demuestra el nacimiento de las “ciencias de la tierra”², ensamble de relatos que constatan la “caída” de la tierra desde su posición de privilegio en la representación del universo. Si la tierra ya no es el centro de éste universo, cabe explicarse junto con su origen su función dentro de un sistema mayor o bien hacer de ella misma un objeto aislado. En el momento en que ésta deviene un planeta entre otros –dirá Roger-, la Tierra, adquiere su personalidad, y por así decir, una independencia y una identidad relativa a la pérdida de su lugar de privilegio. Se puede, en lo sucesivo, hablar de ella sin hablar del resto, buscar su origen y describir su historia sin ocuparse del sol y las estrellas, si no a título de fondo o decorado. Es posible en suma teorizar la vida de la tierra como caso desprendido de toda coherencia general³.

Las ciencias de la Tierra⁴ construirán por un lado una explicación puramente teórica acerca la naturaleza de las cosas terrestres y por otro lado un relato “histórico” como explicación de un devenir de los fenómenos que han sacudido la larga más no eterna vida de la tierra⁵. Con lo cual, la naturaleza de la Tierra es tomada en orden al conocimiento de las causas, o bien, en orden a su historia empírica⁶. Lo que interesa como objeto de estudio es la estructura del globo como un todo, y la génesis de esa estructura como una serie de fenómenos generales. La teoría de la Tierra conjugaba las ideas Copérnico y Kepler, los avances técnicos y la evidencia de la esfericidad de la tierra⁷. La nueva astronomía permitía conocer la tierra de una sola mirada⁸. Gracias a ésta caía el cosmos y la física aristotélica que había afirmado que la tierra profunda era un lugar de reposo⁹, el libro del génesis, y el *Timeo* de Platón.

Los comienzos de la teoría de la tierra, como indica Roger, se pueden notar hacia fines del siglo XVII. *Telluris Theoria Sacra* (1681), de Thomas Burnet y *Theory of the Earth* (1696) de William Whiston, allí, como primera característica separan los problemas de la estructura de la tierra y los

¹ Roger, Jacques, “La théorie de la Terre au XVIII^e siècle”, en, *Revue d'histoire des sciences*. 1973, Tome 26 n°1, p 24

² *Ídem*.

³ Cf. *Ibid.*, p. 28

⁴ Según Roger, la expresión la conocemos, en orden cronológico en las siguientes obras: *Telluris Theoria sacra* de Burnet (1681); *A new Theory of the Earth* de William Whiston (1696); *Théorie de la Terre* de Buffon (1749), *Theory of the Earth* de Hutton (1795). El discípulo de éste, John Playfair, escribe *Les Illustrations of the Huttonian Theory of the Earth* (1802). El término también aparece en *Discours sur les révolutions du globe* de Cuvier (1812). Cf. *Ibid.*, p. 25

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 28

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 26

⁷ Cf. *Ídem*.

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 27

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 28

problemas clásicos que había establecido la cosmología¹. Como segunda característica, los fenómenos son ordenados en una sucesión cronológica irreversible, dando forma a una historia general del globo². Sin ir mas lejos, como explicará Roger, desde el comienzo la intención de Burnet es histórica y no lógica, ni matemática³. Según Roger, para éste resultaba fundamental explicar la fisonomía del mundo; cómo ésta había llegado a su estado actual.

La cuestión de Burnet no es especulativa, sino espontáneamente histórica⁴. Por ello, según éste desde un comienzo hay que separar la historia de la tierra de la del universo, de la que no tenemos ningún testimonio. Esto no significa, sin embargo, que el universo pierda su dignidad y que descienda a la altura de las cosas más insignificantes sometidas al cambio, pues: "La tierra no es más que una minúscula oscura y fea parcela del universo, muy inferior a la de las estrellas fijas, en masa y en dignidad"⁵.

Y, no obstante, la historia en el marco de las teorías de la tierra, todavía aparece como una historia realizada a ciegas, pues la religión –o la censura eclesiástica- están aún presentes; todavía ejercen una influencia dominante relatos como el génesis y el relato del diluvio; todavía es una seudoteoría que no crece bajo el alero de la observación científica. Un claro ejemplo de ello se da en el trabajo de Whiston donde se consideran las conchas fosilizadas como "medallas del Diluvio"⁶. Aún así, concluirá Rogers, dentro ese marco se habrán establecidos los principios pertinentes para crear una cronología de las edades geológicas, haciendo a un lado la cronología bíblica⁷.

2.3 Geografía desde un punto de vista pragmático

Hasta el siglo XVI la tierra es intuita como una unidad pero conocida a partir de fragmentos, de representaciones locales. Uno de éstas tal vez la más usual en la antigüedad es la de Eratóstenes (275-194 A.C.) creada alrededor del 220 representaba el mediterráneo, la península arábiga y el golfo pérsico, recogiendo conjuntamente la información recopilada por los viajeros y las mediciones astronómicas. Poco después Ptolomeo (90-168) realiza una carta semejante cuya autoridad se

¹ Cf. *Ibid.*, p. 29

² *Ídem*. En opinión de Roger la actitud de Descartes en la ciencia es fundamental puede combinar lógica y experiencia. En su esquema los principios son determinados *a priori*, a saber: la existencia de un todo, de una materia divisible al infinito, de la constante cantidad de movimientos. El recorrido del camino recorrido por Descartes es el siguiente: éste traza, desde un punto de partida definido *a priori* hasta el estado actual de las cosas, una curva donde nada es verificable, salvo su continuidad lógica y su punto de llegada en el presente. Esto le permite mantener un diálogo con la religión, sin necesidad, por ejemplo de contradecir el dogma de la creación divina, sin necesidad de afirmar la existencia de fenómenos temporales que podrían contradecir las Escrituras. De manera que, tal operación puede ser efectuada sin contradecir el milagro de la creación al no tener que vincular los hechos entre sí en una historia Cf. *Ibid.*, 36.

³ Cf. *Ibid.*, 41

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 78

⁵ Cf. Burnet, *Telluris Theoria*, pp. 251-252. Citado por Roger, *op. cit.*, p. 88

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 46

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 48

mantiene casi intacta hasta el siglo XVI. Sólo entonces se accede a una visión panóptica del globo mayormente gracias a grandes empresas de Colón, Magallanes, Elcano y Vasco da Gama. En 1507 Martin Waldseemüller publica un cartografía del mundo mencionando América al oeste de Asia y en 1569 el célebre flamenco Gerhard Mercator concibe la cartografía del mundo según su propia proyección. Al año siguiente aparece el primer Gran Atlas Universal realizado por Ortelius.

Immanuel Kant es tal vez uno de los primeros en enseñar la geografía en la universidad con varios decenios de antelación a la creación de una cátedra¹. Las obras publicadas de Kant sobre geografía son fruto de ediciones producidas de acuerdo a las notas de los alumnos tomadas de las lecciones que éste acostumbraba a dar al comienzo de cada año escolar² y constituye por así decirlo el gran secreto de Kant³. Ningún manual existía hasta ese momento en la materia cuestión que obliga al propio Kant a su elaboración⁴: tal es el resultado de *Physische Geographie*.

Cada año el filósofo se refería al lugar de la geografía en el campo del conocimiento humano según su propia idea de sistema: su trabajo sobre la geografía le permite analizar cómo funciona en la superficie terrestre el principio de comunidad que está fundamentalmente ligado a los conceptos de arquitectónica y sistema: el mundo es “el suelo sobre el que nuestros conocimientos son adquiridos y aplicados”. La idea es arquitectónica, esta “crea las ciencias”; nuestros conocimientos, cualesquiera ella sean, “forman sistema y no un agregado de parte sin razón”⁵. De modo que así como antes de construir una casa “nos hacemos una idea del todo” derivando las partes más tarde de la misma manera se procederá en geografía elaborando una “*idea del conocimiento del mundo*”; nos forjamos un concepto arquitectónico donde lo múltiple es derivado del todo⁶.

Y, así pues, el conocimiento del mundo, viene a ser indispensable⁷:

Et puisque nous avons un double sens, un sens externe et un sens interne, grâce à eux, nous pouvons considérer le monde comme somme de toutes les connaissances empiriques. En tant qu’objet du sens externe, le monde est la nature et, en tant qu’objet du sens interne, il est l’âme ou l’homme⁸.

Es posible destacar varios elementos preliminares en relación a la organización de estos conocimientos empíricos: las experiencias de la naturaleza y el hombre constituyen los conocimientos del mundo. Por una parte, la antropología nos enseña el conocimiento del hombre, por otra parte, la

¹ Cf. Kant, Immanuel, *Géographie. Physische Geographie*, París, Aubier, 1999, p. 10. En adelante *PhG*; Sanguin, André-Louis, « Redécouvrir la pensée géographique de Kant » en, *Annales de Géographie*, 1994, t. 103, n°576, p. 137

² Cf. Sanguin, André-Louis, « Redécouvrir la pensée géographique de Kant », *op. cit.*, p. 142

³ Cf. *PhG* p. 10

⁴ Cf. *PhG* p. 11.

⁵ Cf. *PhG* IX 158, p. 67; Cf. Sanguin, André-Louis, « Redécouvrir la pensée géographique de Kant », *op. cit.*, p.141

⁶ Cf. *PhG* IX 158, p. 67

⁷ Cf. Sanguin, André-Louis, « Redécouvrir la pensée géographique de Kant », *op. cit.*, p. 138-139

⁸ *PHG* IX 57, p. 65

geografía física o la "descripción de la tierra" nos enseña el conocimiento de la naturaleza. Y esta segunda funciona como una propedéutica al conocimiento del mundo, elemental pero extremadamente útil a la vida¹. Pero, si bien aquí la experiencia es absolutamente necesaria, la proyección de un saber general permite comprender el mundo no solamente como un objeto del sentido externo. Del mismo modo sucederá con la antropología: ésta nos servirá para preparar nuestras experiencias futuras, ayudándonos a saber qué es el hombre en sentido pragmático y no especulativo: el punto de es con ese fin *cosmológico*².

Kant señalaba que hay dos maneras de clasificar las cosas: por una parte, las cosas semejantes de un origen común que pueden ser agrupadas en una clasificación lógica, independiente de su "cuándo" y "dónde". Pero, por otra parte, las cosas diferentes pero localizadas en un mismo lugar pueden ser reagrupadas en una clasificación física. Dicha clasificación física dará origen a dos tipos diferentes de investigación: a una descripción en términos temporales que es la historia y a una descripción en términos espaciales que es la geografía³. La primera corresponde al estudio de los hechos que se suceden *los unos después de los otros* (sucesivamente) desde el punto de vista del tiempo, la segunda corresponde al estudio de los fenómenos que se producen *al mismo tiempo* desde el punto de vista del espacio⁴. De allí tenemos las dos ciencias resultantes, a saber, "cronología" y "corología"⁵. Más precisamente, explicará Kant, las experiencias extrañas a nosotros pueden ser conocidas en la forma de un *relato* o de una *descripción* la primera da origen a una *historia* y la segunda a la *geografía*, de la que deriva la topografía, como descripción de la tierra, la *corografía* como descripción de una región y sus partes; la *orografía*, como descripción de las montañas, y la *hidrografía* como la descripción de los ríos⁶.

La siguiente remarca que hará Kant respecto del vínculo de la historia y la geografía es fundamental:

L'histoire (*Geschichte*) de ce qui se passe à des époques différentes et qui est
l'histoire (*Historie*) proprement dite n'est rien d'autre qu'une géographie continue ;

¹ Cf. *PhG* IX 157, p. 66

² Cf. Sanguin, André-Louis, « Redécouvrir la pensée géographique de Kant », *op. cit.*, p. 138

³ Cf. *PhG* IX 160-161, pp. 69-70

⁴ *Idem*. Cursivas de Kant

⁵ De acuerdo a la investigación de Sanguin, de la corología podemos encontrar distintos ejemplos, a lo largo de toda su producción filosófica. En *Antropología desde un punto de vista pragmático* (1798), escribirá, por ejemplo, que "atender a las relaciones espaciales constituye un modo de dar cuerpo a los objetos". Pero ya en *Crítica de la razón pura* (1781) había escrito: "el espacio es la condición necesaria de la permanencia y estabilidad del hombre; "espacio y tiempo son condición de experiencia de los objetos sensibles". Si remontamos más aún en el tiempo, en *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764), nos encontramos con que la geografía viene abordada a partir del concepto de naturaleza. En esta obra de juventud la naturaleza se representa como el orden y armonía, como la unidad en la diversidad, siendo fundamental para el desarrollo ético del hombre. tales serían las principales teorías espaciales en Kant.

Cf. *Ibid.*, p. 139

⁶ Cf. *PhG* IX 159, p. 68. Los términos están en cursiva en el texto de Kant.

aussi est-ce une des grandes imperfections de l'histoire que de ne pas savoir en quel endroit une chose s'est produit ou d'ignorer comment l'évènement était. [...] C'est donc seulement du point de vu de l'espace et du temps que l'histoire (*Historie*) diffère de la géographie [...] L'histoire (*Geschichte*) es un récit tandis que la géographie est une description. Par conséquent, nous pouvons bien avoir une description de la nature mais non une histoire de la nature¹.

Desarrollamos brevemente la distinción entre *Geschichte* y *Historie* para comprender la geografía: sin la diferencia entre ambos términos no tendríamos algo así como "filosofía de la historia", ni podríamos tampoco hablar siquiera de "sentido de la historia". *Historie* responde a la pluralidad de los hechos. *Geschichte*, en cambio, responde a la unificación de estos en un discurso con sentido; revela finalmente su progreso dotando de sistematicidad a aquellos fenómenos que son aparentemente fragmentarios y azarosos². De la manera semejante, Como explica Sanguin, Kant propone un encuadre científico para la geografía: esta será la encargada de evaluar la composición del globo terrestre y de todo lo que está sobre él (océano, suelo, montañas, ríos, atmósfera, plantas, minerales, animales, humanos)³ pero sin olvidar que el principal interés de ese encuadre es sobrepasar la *mera* descripción de partes aisladas: Kant aborda la geografía para revisar su condición de "sistema espacial", poniendo en juego la misma perspectiva con la *Geschichte* articulará *Historie*. Por lo tanto, la imposibilidad de encontrarnos con una historia de la naturaleza responde al hecho de cómo se ha llevado hasta ahora la investigación geográfica:

la vrai philosophie consiste à suivre la diversité et la variété d'une chose à travers toutes les époques [...] S'il on examinait l'états de la nature afin de remarquer quelles transformations celle ci a subies au cours du temps, cette procédure donnerait une histoire de la nature proprement dite⁴.

Tal es la razón de no considerar particularmente importante, desde el punto de vista del conocimiento, la cartografía, la cual tiene solo un valor pedagógico y demostrativo *a posteriori*. Lo fundamental es el carácter unitario de los fenómenos que toman lugar en el espacio. Tal vez su mejor ejemplo lo constituye el texto de 1768, *Del primer fundamento de la diferencia de las regiones en el espacio*. Las regiones no son importantes, sino en atención a que podemos predicar, acerca de cada cual, sus elementos constituyentes según un orden, un sistema, que les relaciona con las otras. Tal idea revela que la diferencia entre regiones o lugares se sostiene en un principio de comunidad que debe conocer la geografía como ciencia sistemática: "*La région consiste non pas dans le rapport une*

¹ Cf. PHG IX 161, p. 70

² Esta idea del progreso y de que todos los hechos sean, buenos o no, signos de una razón que rige el mundo tuvo varios detractores, entre ellos Herder que era de la idea de que todas las culturas tienen su propio valor, su propio tiempo, ó Ranke, que insistía que todas las épocas están a la misma distancia respecto de Dios.

³ Sanguin, André-Louis, *op. cit.*, p. 139

⁴ Cf. PHG IX 162, p. 71. El destacado es nuestro.

*chose dans espace avec une autre mais dans le rapport du système de ces situations à l'espace absolu de l'univers"*¹.

Esta cuestión no debe sin embargo engañarnos, la labor propedéutica es también fundamental solo que subordinada al saber sistemático. En cuanto ilustración (propedéutica), la geografía sirve a la conquista de cuatro puntos: primero, en la juventud ayuda a paliar la carencia de un razonamiento autónomo, basado en el conocimiento de principios; segundo, hace útil la lectura de periódicos; tercero, nutre la conversación en las reuniones sociales con variedad de temas; cuarto, cuando se trata de viajar a otras latitudes hace posible conocer el mundo en lugar de otorgar una *mera* visión del mundo². Si Kant hace hincapié en detalles que nos parecen superficiales e incluso anodinos –como su referencia a la conversación- debemos tomarles en su situación propiamente tal. El filósofo es uno de los representantes preclaros de la Ilustración alemana, por tanto de una corriente donde fluye el saber –o los saberes- que comienzan a codificarse y clasificarse en ciencias. No obstante, la Ilustración no sólo responde al nivel de la ciencia, sino que, en su afán de incorporar al pueblo en general, pretende una vulgarización del conocimiento. No se trata de rebajar el conocimiento, sino de hacerlo asequible a la población. Tal es el cometido práctico de sus lecciones de geografía: hacer que la geografía, fundamental para el hombre que se desarrolla en un medio que es natural social y político, se introduzca a base de ejemplos y demostraciones en la cultura de quienes se encuentran formando su espíritu.

El hombre en la juventud debe ser formado, por ello el trabajo cartográfico le introduce en la ciencia a base de estímulos exteriores que nutren la imaginación pero a la vez le pone unos límites a su mismo juego. La premisa de la enseñanza de la geografía por parte de Kant es que una buena geografía –una que se atiene a los verdaderos principios de orden y sistema- hace posible una vida más juiciosa. Por esta razón debe ser parte de la educación de todo hombre. No hay que olvidar que todo hombre vive en el mundo, no en el vacío. En atención a este hecho, la geografía se revela como una disciplina sinóptica³.

2.3.1 Geografía: de la ilustración popular a la geografía estatal

La competencia de los manuales de geografía en tiempos de Kant no ha ni siquiera comenzado⁴. A falta de un principio racional, Kant sienta las bases para el desarrollo de su

¹ Cf. Sanguin, André-Louis, *op. cit.*, p.142

² Cf. *Ibid.*, p. 143

³ Cf. *Ibid.*, p. 144

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 146

conocimiento y de su producción que llegará a ser la más importante en Europa¹. Ello puede verse en la influencia que ejerce su obra en Alemania, especialmente en uno de los geógrafos más importantes, Alexander Von Humboldt. Hacia 1785 éste había recorrido círculos en que la geografía kantiana se había introducido. Y mucho tiempo después todavía se manifiesta a favor de las ideas Kant: entre 1827-1828 dona una serie de conferencias impartidas en la universidad de Berlín bajo el título de "Descripción física del mundo"². Tal vez lo que en mejor medida cabe destacar será la semejanza entre el cosmos de Humboldt y los "escritos espaciales" del filósofo³. En 1793 el eminente geógrafo desarrolla un sistema geográfico instaurando una tripartición de las ciencias telúricas y espaciales entre la "psicogeografía", la "historia de la tierra" y la "*geognosia*"⁴. Donde mayor influencia señala es con la publicación de su obra mayor *El cosmos* escrita entre 1845 y 1862, tras una larga experiencia como viajero en América. El principal interés de su trabajo es la investigación del condicionamiento de la diversidad de los fenómenos en lugar de conformarse a la yuxtaposición de información adquirida en terreno⁵. El título de su obra ya confirma en qué medida Humboldt se apoyó en la cosmografía tradicional: del análisis del lugar de la tierra en el universo y de su propia dinámica éste extrae "las armonías que le fascinan"⁶.

Con total evidencia, la situación de la geografía a medios del siglo XIX en Alemania es heredera –directamente o no- de las ideas kantianas. Sobre todo a lo que se refiere a la vulgarización⁷, dado que la ciencia propiamente tal sigue otro curso sin alejarse, sin embargo, del apetito de sistema que da forma a un nuevo organicismo en geografía y filosofía⁸.

La geografía desde mediados del siglo XIX conoce una explosión impensable en el tiempo en que Kant dona sus primeros cursos. Fundamentalmente adquiere importancia la variante pedagógica de la geografía que ya destacaba Kant. La geografía deviene un instrumento útil de enseñanza. Tal cuestión se retrata en la gran popularidad que encuentran la publicación de manuales y almanaques,

¹ Broc, Numa, "La géographie française face à la science allemande (1870-1914)", en, *Annales de Géographie*. 1977, t. 86, n°473, p. 72

² Cf. *Ibid.*, p. 146

³ *Idem*

⁴ Müller Gerhard, « Ratzel et la biogéographie en Allemagne dans la deuxième moitié du XIX^e siècle », en, *Revue d'histoire des sciences*. 1992, Tome 45 n°4, p. 437

⁵ Cf. Claval, Paul, *Histoire de la géographie*, París, Puf, 1995, p. 55

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 56

⁷ Por mencionar algunos: *Almanaque de Gotha*; *Geographisches Jahrbuch* fundado en 1866 por Behm; *Stieler Handatlas* aparece cada diez años, más o menos: 1871, 1879, 1888, 1900; *Geographischer Anzeiger* fundado en 1899 por Haack y Fische.

⁸ "Kant a indubitablement aidé la géographie allemande, à l'extrême fin du XVIII^e siècle, à structurer de manière cohérente le champ ouvert par les curiosités multiples de l'époque des lumières. Son influence sur Humboldt et plus tard sur Richtofen et Hettner est bien établie. Par la suite, son autorité a parfois été invoquée pour justifier tel ou tel point de vue dans les querelles qui divisaient la discipline » Cf. Claval, Paul, *Histoire de la géographie*, op. cit., p. 46

reuniones de sociedades de geógrafos y congresos disciplinarios para difundir los avances de la ciencia, organización que ningún otro país de Europa va a conocer a la época¹.

Un importante investigador, Carl Ritter, no se aleja de la forma del sistema kantiano, continúa su espíritu, pero sin hacer de él ninguna referencia². Éste publica entre 1804 y 1807 la *Geografía de la Europa*, título que lo da a conocer, pero su fama se instala con *Geografía general comparada* (1817-1859), obra abocada a la descripción regional de la tierra que –como explica Claval– utiliza la comparación para hacer comprender la especificidad de cada lugar y las orientaciones de su historia. La idea de orden, organismo y sistema en Ritter se deja ver claramente a partir su concepto clave: “Ganzheit”, que es traducido por “ensamble orgánico” y que revela la necesidad de establecer en el campo del conocimiento geográfico la “síntesis” de los fenómenos aparentemente aislados:

pese al hecho de que la ciencia de la naturaleza había intentado exponer científicamente la necesaria cohesión interna del sistema de los fenómenos naturales, éste estimaba que todavía no se había investigado ni establecido con suficiencia la relación del encadenamiento interior orgánico en todas sus correspondencias telúricas³.

Es aquí donde se revela más precisamente una cercanía con el pensamiento de Herder, que analizaremos más adelante: la intención de Ritter consistía en coordinar su estudio regional de la tierra y sus especies con el estudio de las condiciones que ejerce el globo sobre los hombres determinando *fatalmente* su poblamiento. Hay claramente tras esa idea una visión teleológica de la historia y no sólo el afán de una modesta descripción que se refleja en el hecho de afirmar que los pueblos avanzan sobre una vía que ha trazado el Creador y que se les impone a partir del medio en el que viven y de la que los propios hombres intentarán sacar provecho. Frente a ello la tarea de la geografía es comprender la dinámica de las civilizaciones, la escena mundial que une los hombres a su medio⁴.

La teleología reina como el más claro ejemplo de predominio del sistema de la naturaleza que había intentado organizar Kant. Es así como en 1842 Kämtz publica *Erde*⁵, voluminoso artículo que retomaba la geografía física de Kant y el trabajo anterior de Hoffmann⁶, donde pretendía inaugurar una nueva rama de la geografía llamada “antropogeografía”⁷. Esta sería una teoría de los seres vivos en la superficie de la tierra, pero como una geografía⁸.

¹ Cf. Sanguin, André-Louis, *op. cit.*, p. 146

² *Idem.*

³ Cf. Müller Gerhard, *op. cit.*, p. 438

⁴ Cf. Claval, Paul, *Histoire de la géographie*, *op. cit.*, p. 59

⁵ Kämtz, L. F. “Erde”, en *Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste...*, Leipzig, 1842, vol. 36, p. 271-393.

⁶ Hoffmann Friedrich, *Physikalische Géographie. Vorlesungen gehalten an der Universität zu Berlin in den Jahren 1834 und 1835* (Berlin, 1837).

⁷ Como se aprecia el término “antropogeografía”, no es propiedad de Ratzel, aun cuando sea éste quien lo haga popular.

⁸ Cf. Müller Gerhard, *op. cit.*, p. 440

Y, no obstante, el ya citado apetito de sistema solo se sacia con el trabajo de Ratzel, quien va a llevar a cabo la formulación de las exigencias epistemológicas de, por una parte, una concepción sintética de la tierra, incorporando a ésta tanto su estructura geológica como su especificidad ecológica; por otra parte, de un conocimiento de la repartición de los seres naturales en el espacio¹. La ciencia, en este caso, la antropogeografía de Ratzel, va a mostrar de manera más clara algo que venía intuyéndose ya desde hacía tiempo: el vínculo estrecho entre el progreso del espíritu y las condiciones telúricas de su surgimiento. De manera que el conocimiento sistemático de la naturaleza se pone a la base, por ejemplo, del propio conocimiento de la historia y de la antropología. Pues, el desarrollo histórico sólo va adquirir sentido al comprender que son las condiciones naturales las que posibilitan el progreso cultural².

Con la edición del segundo volumen de su *Biogeographie* en 1891, Ratzel define el programa de una antropogeografía verdaderamente general; la geografía debe intentar responder a los problemas de la repartición de la vida sobre la tierra concebida como un fenómeno telúrico. Las tareas que éste le da a cumplir están repartidas entre una biogeografía mecánica y una biogeografía estática que debería estudiar los sitios los lugares las regiones. (...) desarrollando las grandes líneas de su programa, éste hace de la antropogeografía una rama de la biogeografía general, y renueva su pretensión de darle una base común, apoyada sobre la reciprocidad de los tres reinos y una teoría unificante de la vida³.

Esto sucede en una situación política y tecnológica bastante distinta de la de Kant: el mundo postrevolucionario, técnico e industrial del siglo XIX habían transformado el contexto económico, institucional e intelectual de la Europa afectando directamente a la disciplina, sobre todo la mundialización del colonialismo y la constitución de un espacio económico mundial unificado: la finalización del canal de Suez en 1869 aproxima Europa a Asia meridional y Australia; la construcción de líneas y ferrocarriles transforman la fisonomía y la geografía de Europa; la primera línea intercontinental hacia Estados Unidos es creada en 1866; igualmente se produce la integración de Asia y África a la red mundial de intercambios⁴. En fin, esta serie de fenómenos presentan nuevos desafíos al conocimiento geográfico: la demanda de conocimientos geográficos desde la esfera del comercio, pero también desde las esferas políticas que refuerza el colonialismo y el nacionalismo⁵.

Nombres como el del francés Paul Vidal de la Blache, el eminente padre del regionalismo, o el de Friedrich Ratzel en Alemania son sin duda los principales artífices de la geografía "estatal". El primero es el autor de innumerables trabajos que han servido a la organización administrativa de su

¹ *Idem.*

² Cf. *Ibid.*, p. 448

³ Cf. *Ibid.*, p. 449

⁴ Cf. Claval, Paul, *Histoire de la géographie, op. cit.*, p. 60

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 61

nación, entre ellos el *Tableau géographique de la France* publicado en 1903. Su principal legado es haberse abocado a definir cada “región” como un elemento “natural” mínimo que compone un país. El segundo, el célebre mentor de la *géographie vidalienne*, fue quien acuñó el término *Lebensraum*, eje de la geopolítica moderna, para designar como factor decisivo el estado de conflicto latente entre pueblos que compiten por un mismo “espacio vital”¹: « *Il est dans la nature des États de se développer en compétition avec les états voisins, l'enjeux consistant la plupart du temps en territoire* »². Pasado el tiempo en que brillaron sus “descubrimientos” ambos figuran como los padres de dos importantes prejuicios deterministas: el de la *naturalidad* de la región y el de la supuesta necesidad de luchar con otros pueblos por un mismo espacio vital. Nada más ha bastado sostener la supuesta independencia de la investigación respecto de todo fin parcial para hacer caer la nascente geografía “científica” en la paradoja de servir a unos intereses particulares, de un pueblo o una nación determinada que institucionalizaba su hacer. Una vez que la geografía adquiere su estatuto de ciencia su práctica se ejerce como un poder sobre el territorio y sobre todo lo que se asocia a éste: los hombres y su medio social, político, psicológico y económico. Tal parece ser una de las tesis principales de Lacoste que cuando decide calificar la geografía como una verdadera arma no tiene meramente en cuenta su filiación militar, sino que prefiere directamente asociarla con la fuente de su poder, el “aparato estado”.

[...] que la geografía sirve, en primer lugar, para hacer la guerra no supone que sólo sirva para dirigir unas operaciones militares; sirve también para organizar unos territorios no sólo en previsión de las batallas que habrá que librar contra tal o cual adversario, sino también para controlar mejor a los hombres sobre los cuales ejerce su autoridad el aparato de estado³.

Las palabras de Lacoste marcan en los años setenta un nuevo camino para el ejercicio del saber dentro del pensamiento geográfico. Semejante al esfuerzo del propio Deleuze, Lacoste propone una cartografía de la geografía que permita distinguir los usos, las proyecciones del conjunto de mundo y territorio. Respecto de Vidal de la Blache éste escribe:

[...] Vidal de la Blache, concede importancia a lo que permanece sin dar mayor importancia a lo que ha ocurrido en Francia los últimos cincuenta años. Y su habitante es sobre todo el habitante del campo; describió la personalidad de la “Champagne”, de la “Lorraine”, de la “Bretagne”, del “Massif” central, de los “Alpes”, denominaciones que parecen existir desde siempre. La descripción de cualquier país consistirá, según su método, en presentar las diferentes regiones que la componen y *describirlas* una tras otra; la geografía regional se impone como la geografía por excelencia aunque sea sólo porque asocia a un tiempo la geografía física y la geografía humana [...]⁴.

¹ Der *Lebensraum*, título del libro de Ratzel aparecido en 1901.

² Moreau Defarges, Philippe, *Introduction à la géopolitique*, París, Seuil, 2005, p. 85

³ Cf. Lacoste, Yves, *La geografía un arma para la guerra*, op. cit., p. 7

⁴ *Ibid.*, p. 44

El problema para Lacoste radica particularmente en la descripción yace plena de sentido, no es una descripción entre otras sino que se presenta sustancial: no es una mera descripción sino, una referencia exhaustiva, así continúa precisamente su texto:

Su método consiste en verificar como evidencia la existencia de dichas regiones, que como conjunto poseen regiones más pequeñas. Ese es el principal problema para dar paso a una geografía diferencial, pues impregna todo el discurso. Es una división sustancial, ello pretende. No se asume como una división entre otras, pues lejos de ser unos datos, son una “manera de ver” que excluye otras. En la medida en que se encarna en una cultura como la francesa, se vuelve un hábito. Impedido de actualizar su idea de co-determinar fenómenos físicos y humanos de influencia, como los surgidos desde la revolución industrial o los cambios más inmediatos como el crecimiento vertiginoso de algunas ciudades, la idea de que *su* descripción es *una* descripción natural se transforma en un obstáculo para pensar el movimiento de la tierra¹.

La descripción “natural” pretende conscientemente apartarse de un relato tendencioso o ideológico, para posicionarse, más allá los intereses políticos, en el claro de la serenidad que otorga asepsia científica. Pero, tal esfuerzo de situarse más allá de la penumbra de los intereses particulares es lo que erige la figura del Estado (particular) como garante del orden de las ideas y los conocimientos extraídos de la disciplina. El Estado constituye para todo los efectos de independencia la policía de la verdad².

El caso de la biogeografía nos parece interesante también por otras razones, aun cuando para los efectos de autonomía, se conduzca de la misma manera que el trabajo que habrá desarrollado el discípulo de Ratzel. La biogeografía se constituye como el fruto del encuentro de varias ramas del saber, entre ellas la biología, la botánica y la geografía, con el fin de erigirse como una “ciencia geográfica –de la tierra como cuerpo y organismo- de la repartición de los seres en el espacio y sus interacciones”³. Con antelación a Ratzel, sirviendo de base a sus ideas, durante la primera mitad del siglo XIX, emerge una novedosa rama de la geografía física, la geografía de la historia natural que llega a constituirse más tarde “como geografía biológica”⁴ que asocia la vida a su reparto espacial desde un punto de vista organicista. Las influencias de todos estos trabajos hay que rastrearlas hasta el pensamiento de Humboldt y, más atrás, en el de Kant, que es quien parece alimentar el organicismo

¹ *Ibid.*, p. 50. Las cursivas son nuestras.

² Nos referimos a la compleja noción instalada por Foucault acerca de la “veridicción”, no la verdad, sino el régimen que sostiene la verdad de los enunciados en un momento dado. Dicho de otra manera, siempre hay un “régimen de veridicción” que permite que algo sea verdad en un momento dado, y eso es inseparable de la acción del estado, más concretamente de una práctica gubernamental que bien con justicia puede ser identificada con la policía desde el siglo XVIII. Cf. Foucault, Michel, *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, FCE, 2007, pp. 54-55

³ Cf. Müller, Gerhard, “Ratzel et la biogéographie en Allemagne dans la deuxième moitié du XIX siècle”, en, *Revue d'histoire des sciences*, 1992, Tome 45, n°4, p. 440

⁴ Cf. *Ibid.* pp. 439-440

tanto en geografía como en filosofía¹. Precisamente, Kàmtz en el texto ya citado, *Erde*, de 1842, definía su nueva rama como una doctrina de la repartición de los seres vivos sobre la superficie terrestre, como una geografía de las plantas y los animales². Pero, para M. Gerhard Müller, el impacto que generará Ratzel será todavía más interesante dado que ofrecerá un sistema, un nuevo círculo lógico, para las intuiciones de Kàmtz, considerando, además del suelo, el medio y el propio planeta. Según sus palabras: “[...] es Ratzel quien formula las exigencias epistemológicas de una concepción sintética de la repartición de los seres naturales en el espacio, antes de desembocar incluso en una nueva disciplina”³, la “biogeografía”.

Tanto el organicismo como el determinismo geográfico son fundamentales a la geopolítica, el brazo armado de la geografía que nace con Ratzel⁴. Pero, lo mismo se puede leer en sentido inverso desde los trabajos que se inician con Von Humboldt, pues no podemos olvidar que éste mismo planteaba su trabajo como la descripción del mundo físico que incluía la descripción simultánea de las fuerzas de la naturaleza y las formas que son su producto con el fin de guiar a los hombres en la adaptación a las condiciones del medio, no menos que en su intervención en éste⁵. La misma necesidad movía la antropología kantiana, a saber: la necesidad de adquirir conocimientos que pudiesen orientar la acción, la intervención, de los hombres en el mundo. Desde entonces se verán mezclados los destinos de la geografía física y la geografía humana⁶, ejemplo que el mismo Karl Ritter provee intentando presentar el cuadro lógico de la interacción de la geografía y la historia, “entre el medio y los caracteres originados de las sociedades y civilizaciones”⁷. Lo fundamental es la acción del medio sobre el hombre y la acción del hombre sobre el medio: “...la naturaleza no es la única fuerza causal ya que el mismo hombre en la superficie de la tierra es un agente de transformación de la vida”⁸. Entre los creadores de la nueva rama social de la geografía con una clara dimensión utilitaria se cuentan, además de Ratzel, Hettner, Huntington. Una segunda corriente utilitaria se verá ocupada en la creación de estrategias y tácticas de terreno por medio de la cartografía: “la expansión de Europa ha tenido su geografía aplicada destinada a la vez a iniciar los nuevos administradores y potenciar los recursos”⁹. Pero una cuestión habrá radicalmente cambiado desde Kant y Humboldt, a saber: la íntima

¹ Cf. Sanguin André-Louis, *op. cit.*, p. 141

² Cf. Müller, Gerhard, *op. cit.*, p. 450

³ Cf. *Ibíd.*, 440-441

⁴ Cf. Chicharro Fernández, Eduardo, “Notas sobre la evolución del pensamiento geográfico”, en *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*. núm. 7. Ed. Univ. Complutense, 1987, p. 46

⁵ George, Pierre, *La géographie active*, París, PUF, 1964, p. 5

⁶ Notablemente unidos por la teleología que gobierna el sistema de la naturaleza. El cosmos comprendido como un gran organismo que se comporta de acuerdo a leyes, el reparto de las criaturas y de los hombres sobre la tierra, pero tomando en cuenta al mismo tiempo la constitución natural del medio y la interacción artificial de los hombres sobre éste.

⁷ George, P., *op. cit.*, p. 5

⁸ Demangeon, Albert, *Problèmes de géographie humaine*, París Armand Colin, 1942, citado por George, *op. cit.*, p. 5

⁹ Cf. *Ibíd.*, p. 6

relación existente entre la representación del mundo y del territorio y la formación de la consciencia nacional de un pueblo. La geografía, pues, viendo dominar este principio teleológico desde el nacimiento de las teorías de la tierra hasta la biogeografía habrá cambiado internamente no obstante de manera casi absoluta.

La geografía, como estudio de la "epidermis" de la tierra, se consideraba una ciencia "natural" y por tanto "lógica", lo cual quiere decir que se dejaba poco espacio para una discusión acerca de la definición de sus objetos y la diversificación de sus ramas –cada una autónoma- en un ajuste transparente entre saber y objeto. El problema surgirá precisamente cuando se trate de integrar en un solo panorama todas las investigaciones en una única visión de la Geografía. Puesta así la cuestión, desde ese momento la principal inquietud se constituía alrededor de la vida del hombre, pues el estudio debía extenderse a la vez al medio y a sus actividades. Pero, el hombre, el mismo ¿es un objeto natural o social? ¿o la mezcla de ambas? Paradoja: si los elementos físicos son los determinantes, las actividades humanas serán derivadas; si las actividades humanas son las que prevalecen la geografía física será sólo un elemento de explicación entre otras¹. Para la disciplina la alternativa no era nada evidente, mucho menos cuando no existía un acuerdo claro respecto de cómo se llevaba a cabo la producción del espacio -o más bien su representación- tras los "infinitos" cambios que habían afectado el conocimiento del mundo desde el despertar de la cartografía moderna a la constitución de la geografía como ciencia, pasando por el discurso de los sabios *amateurs* del siglo XVIII como Kant².

En ese contexto es fundamental que la geografía haya devenido un *affaire* de estado, que el propio conocimiento de la tierra devenga un asunto político que motivará expediciones científicas en las que rivalizan principalmente Inglaterra Francia y Alemania. Fruto de ello, no sólo en el imaginario sino también en el ámbito económico, la tierra se transformará en un espacio unificado que se ofrece como una moneda de dos caras a los viajes de exploración y a los repartos imperiales que la desmiembran y la vuelven a unir³

Así pues, la geografía "naturalista" aún manteniéndose atada a la más moderna de las ideas: la visión teleológica, no será ciega ni al reparto imperial del mundo –la dislocación del orden divino- ni a las teorías que despertaban en el momento de su constitución como ciencia: el hombre, de criatura de dios, desde entonces no será más que *mero* producto de la lucha de clases (Marx y Engels: *Manifiesto*

¹ Scheibling, Jacques, *Qu'est-ce que la géographie ?*, París, Hachette, 2011, pp. 124-125

² Moreau Defarges, Philippe, *Introduction à la géopolitique*, *op. cit.*, pp. 23-24

³ Cf. *Ibid.*, p. 22

comunista de 1848) o de la selección natural (*Del origen de las especies* de 1859), imagen que afectará la propia representación del espacio y del mundo donde la vida bulle en el conflicto¹.

2.4 De la geografía al espíritu: la filosofía ante la multiplicidad real

El nuevo orden del cosmos retratado en la teoría de la tierra, que intentaba armonizar los conocimientos astronómicos con las doctrinas más importantes de la cosmología y la fe cristiana, al igual que el orden orgánico de un mundo diverso que *descubría* por separado la geografía de corte kantiano y la biogeografía, eran la contrapartida, el rearme, contra la diversidad que se hacía patente tras los nuevos descubrimientos científicos y las transformaciones de la experiencia "global" de un planeta exuberante en formas de vida y cultura.

En el final del Renacimiento la diversidad de leyes y costumbres conocidas a través del material y la información que invade el viejo mundo tras la exploración de tierras lejanas suscita interés filosófico. Marc Crépon en su libro *Les géographies de l'esprit. Enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Kant*, explica que esta información se presta para dos alternativas: en primer lugar, fundamenta un discurso escéptico que juzga la pluralidad como un signo de la vanidad de la existencia terrestre. En segundo lugar, se convierte en instrumento indispensable para la filosofía europea que debe entonces responder críticamente a la pretensión de universalidad de su discurso. De tal manera, la diversidad humana se considera una "experiencia desgraciada" de la que se trata de invertir el sentido: « La philosophie choisit de ne plus discourir sur l'humanité sans prendre en compte ces différences »²

La diversidad aparece como una experiencia *desgraciada* en el que la destrucción de la Babel mítica permanece como un evento emblemático. Esta es la percepción, en primer lugar, del sentido común. La diversidad de lenguas aparece como un obstáculo para la comunicación de los pueblos, haciendo imposible que sobreviva largamente su mutuo respeto. En ese marco la filosofía – especialmente la kantiana– encarna la figura de un discurso universal de tolerancia, que vendría a justificar el enunciado de esa desgracia³.

Fundamentalmente, según Crépon, el problema que surge para la filosofía es el de la relación del género humano y la diversidad de costumbres espacialmente localizadas⁴. Como habíamos visto, en el esfuerzo de Kant de clasificar las regiones de acuerdo a sus elementos constitutivos, se podía ver la búsqueda de una sistematización de la "riqueza natural". De modo que la constatación de la

¹ Cf. *Ibid.*, p. 24

² Crépon, Marc, *Les géographies de l'esprit : enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Kant*, París, Payot, 1996, p. 13,

³ Cf. *Ibid.*, p. 20

⁴ *Idem.*

diversidad para Crépon insta a la filosofía a revelar su unidad, su ajustamiento a una razón, a una norma no del todo evidente, mostrando de esa manera que lo nuevo sólo en apariencia sorprende a la filosofía siempre vigilante. No obstante esa perseverancia del ejercicio filosófico, la filosofía pierde terreno y credibilidad cuando el juicio común lleva las diferencias hasta el límite de la incompatibilidad¹. En suma, puede decirse que el problema se centra en que la diversidad “naciente” o “visible” pone en cuestión las fronteras de la humanidad que yacía en unos límites bien precisos² y acotados en la imagen cósmica del mundo. Tras la caída de ese orden se suceden tres ejercicios diferentes intentando comprender la diversidad. En primer lugar, se tratará de describir la variedad, como lo habían hecho las ciencias naturales como zoología y la botánica; en segundo lugar, se intentará explicar su origen y formación, como intentaba la biogeografía y, en tercer lugar, se deberá encontrar el fin oculto de la diversidad, como pretendía la teleología, pieza principal de la filosofía de la historia. Como explica Crépon, junto a la filosofía de la historia, la antropología histórica se propone investigar la diversidad humana, especialmente, el modo en que la humanidad –sus características psíquicas, morales y espirituales- se diversifican en el tiempo, permitiendo dar una visión compuesta de la humanidad en una sinopsis general. Y, como es de esperar, para obtener un verdadero conocimiento no bastará meramente con llevar a cabo una descripción de los caracteres distintivos, sino que será necesario explicar por qué son tales y cuales en número.

Si à chaque peuple correspond une identité singulière, la description de cette identité doit s'accompagner d'une interrogation sur son origine et formation. Elle doit répondre à la question de savoir si elle est naturelle ou historique, originale ou dérivée, si l'humanité est apparue déjà divisée ou si le temps et les circonstances seules (climatiques, géographiques) l'ont diversifiée³.

Tales son las principales cuestiones que inquietan a la filosofía de la historia a la antropología histórica y a la biogeografía moderna. Según Crépon podemos clasificar dos tipos de tipos de explicación: por una parte, una de tipo global, que explica por qué esta diversidad es un “conjunto de singularidades”⁴. Frente a estas el juicio que el saber se haga va a depender del grado de valor que se otorgue a la geografía y a las costumbres, vale decir, a su incidencia relativa en la formación del carácter de los pueblos. De ello depende que las diferencias sean más o menos rígidas. Por otra parte, la siguiente posición acerca de la diversidad no se refiere a su explicación, sino a su finalidad. No se trata de una descripción de los factores geográficos, históricos o antropológicos, sino que sólo cabe – desde un punto de vista absoluto- interrogarse sobre su posible organización. Ambas propuestas, no obstante, las encontrábamos en el trabajo kantiano donde la descripción esperaba siempre ser

¹ Cf. *Ibid.*, p. 13

² Cf. *Ibid.*, p. 31

³ Cf. *Ibid.*, p. 17

⁴ *Idem.*

completada por un conocimiento sistemático de las relaciones entre los diversos caracteres. El trabajo de la filosofía no acaba sin embargo allí. En el fondo se trata de “poner a salvo” el progreso del género humano en medio de esa aparente dislocación. Cumpliendo tal cometido la filosofía de la historia se encargará de analizar qué pueblo concentró podrá servir de guía al resto en ese avance del que depende el propio destino de la humanidad. A partir de esos caracteres empíricos, conviene entonces analizar los mejores, para encontrar el pueblo mejor dispuesto para conducir a los otros pueblos en el camino del progreso, la libertad y el conocimiento¹.

La diversidad se manifiesta, habla una determinada lengua en un pueblo geográficamente ubicado. Entonces, de acuerdo a ello Crépon considera válido plantearse una serie de preguntas: en primer lugar, si la diversidad que se da en el espacio y se manifiesta en las distintas lenguas y costumbres ¿el pensar puede coger diferentes formas dependiendo de ese límite?; en segundo lugar, ¿cuál es la relación que cada lengua manifiesta con el lenguaje?; en tercer lugar, ¿el espíritu es libre de toda caracterización o hay que reconocer características geográficas y concebir que el pensamiento conlleva por esencia las fronteras del que no puede salir? He aquí el nudo central que descubre el autor de *Les géographies de l'esprit*, a saber: la historia presupone un cosmos y la geografía presupone un mundo, un orden, y a través de éste la transparencia entre el saber y los hechos o las cosas; que el saber de las cosas y las cosas coinciden o son idénticos. Ello revela para Crépon que si se impone al pensamiento moderno la necesidad de hacer la descripción, explicación y organización de la diversidad no es por un afán meramente enciclopédico, sino con el fin de encontrar los medios para afrontar esta prueba que la diversidad pone al conocimiento². La filosofía tiene necesidad de la teleología para no ser más que un saber particular y en su arquitectónica ésta juega precisamente dignidad, vale decir, su universalidad³.

La filosofía juega su utilidad, como ciencia de lo universal, mostrando que la dislocación que trae aparejada la diversidad es sólo aparente. En atención a su fin, defiende que la diferencia inmediata (el diferir de la diversidad) posee un fin bien preciso, un fin que para ella misma es desconocido (o inconsciente). Las diferencias se contradicen, se enfrentan en su afán de identidad, pero de esa manera no hacen más que verse superadas en la unidad que les contiene. El pensamiento, al contrario, tiene esa unidad por algo evidente, pero su realización requiere el trabajo de la libertad, el

¹ Cf. *Ibid.*, pp. 17-18

² Dicho de otra manera, si la diversidad hace patente que los conocimientos del mundo son relativos a la época –a lo que ésta a través de sus sabios es capaz de descubrir– la filosofía se verá conducida a interrogar su propio estatuto, pues ella se realiza únicamente conectada a un pensador y a través de él a una situación espacio-temporal. De esa manera cada pensador debe reflexionar acerca de su propia inscripción en la historia y en la cultura de una época y de un pueblo particular.

³ Cf. *Ibid.*, p. 20

trabajo de los hombres, para concretar el progreso del espíritu¹: para la existencia de la libertad es necesario que esa unidad superior no sea una cuestión “natural”, sino un “trabajo” *de y para* el espíritu; jamás una inmediatez. De esta forma se consigue adecuar el discurso filosófico a la escena cada vez más heterogénea de la historia contingente, manteniendo consigo la prerrogativa de descubrir la unidad bajo la aparente contradicción².

Habíamos visto que tal unidad era fundamental a nivel de la geografía y ahora vemos también que no puede estar ajena al campo de la historia (historia del espíritu). Ahora esa misma unidad se mostrará importantísima para la construcción de la idea de Pueblo, luego para la construcción de la idea de Nación.

2.4.1 Pueblo: una identidad polémica

La historia del término nos deparaba una sorpresa. En Roma el pueblo, *populus*, se identifica con la cosa pública, *publicus*, estaba asociado a la posibilidad de tomar las armas llegada la edad adulta, la madurez tras la pubertad³. En gran medida, *se llegaba al* estado público, era posible tal devenir, para participar de la guerra y entrar en la ciudad, vale decir, participar de la *cosa pública*. Ello se hacía en la estructuración propia del Imperio que otorgaba un lugar importante a la ciudad: en cada circunscripción el encuadre rural está a cargo de la ciudad que representa la comunidad, la administra y la explota, pero las ciudades entre sí son desiguales: una jerarquía desciende desde Roma e Italia hasta los *limes* del imperio que se verán recompensados o castigados según su mayor o menor fidelidad al poder central romano⁴.

En el lenguaje de la filosofía de la historia en el siglo XVII “Pueblo” designa una comunidad homogénea derivada de la identidad común de tierra y costumbres que gracias a una constitución puede formar un Estado. Pero, ni pueblo ni estado son cosas evidentes; los términos “pueblo” y “estado” riegan las páginas de la teoría política moderna. En el ámbito del pensamiento jurídico, de

¹ *Ídem*.

² Tal es la encrucijada de una “geografía del espíritu”, dirá Crépon, para la que el propio Hegel habría sentado las bases: nunca restringir la definición de espíritu, sino que abrirla al conjunto de los discursos; ampliar la definición de humanidad, y hacer más inclusiva la noción de espíritu, pues el propio progreso del conocimiento es signo de su salud. Pues ninguna crisis le perturba, al contrario, le re-escentifica, le ofrece un nuevo sitio que, sin embargo, no es nunca definitivo, pues su actualización constante pertenece de suyo a la propia esencia del espíritu. En definitiva, éste no es nada más que su movimiento. Pese a esta fidelidad al espíritu, más allá de la propia letra hegeliana que aparece sólo como su momento, la geografía del espíritu aparece sólo como una crítica que certifica la expansión de los límites que parecían definitivos para la historia tal y como era concebida para la filosofía moderna. No obstante, la geografía del espíritu vuelve a caer en la misma confusión que notábamos al identificar la geografía al conocimiento que tenemos de ella. No basta con integrar nuevos objetos o datos, si de esa manera continuamos dando la espalda a la “diversidad misma”, la diferencia, la cosa singular, que no habla por boca del lenguaje universal, ni se reduce a los nuevos discursos y saberes que pretenden asegurarse un territorio preciso, un dominio de aquello que constantemente inquieta. Cf. *Ibid.*, pp. 20-21

³ *Publicus* deriva de *pubes*, y éste se relaciona con pelo, específicamente con el bello genital masculino. Cf. Vallet Odon. “Le peuple, c’est au poil” en: *Mots*, junio, 1998, N°55. pp. 139-141.

⁴ Claval, Paul, *Espace et Pouvoir*, París, Puf, 1978, p. 126

acuerdo al planteamiento bastante particular de Carl Schmitt, el Estado forma un triángulo con "comunidad" y lo "político": "el Estado, en sentido literal del término y según su manifestación histórica, es un estado (*Zustand*) de tipo particular de un pueblo..."¹; es la forma específicamente política de la unidad de un pueblo; es la manera especial en que se gesta esa unidad política a partir de los principios de Identidad y diferencia. Según Schmitt, hay dos vías para la formación de un pueblo: vía identitaria, donde el pueblo presente para sí mismo por una homogeneidad natural, conformando su unidad entonces por una identidad "real"; vía representativa, donde la unidad del pueblo no puede hallarse en la identidad real, y por ese motivo tiene que estar siempre representada personalmente por hombres². De todos modos, la unidad del Estado según Schmitt conoce ciertas expresiones: cultural, lingüística, religiosa y racial³.

Toda nación, como forma de representación, será creada, configurada, a partir de ese *material* que constituye al pueblo o, en otras palabras, el Estado será la obra de unos hombres que escriben la historia de *su* pueblo, dándole sentido a esa inmediatez del suelo y costumbres, incorporando a éstas la racionalidad del *trabajo del espíritu* que insta a la conquista de la libertad, a doblegar la necesidad y a reunirse como pueblo "libre"⁴.

Y, sin embargo, esta creación es la que siempre se presenta bajo el signo de un descubrimiento: el descubrimiento de una identidad singular que hace posible el ensamble de partes como si se tratase de los miembros de un mismo cuerpo. Como habrá indicado Crépon, ascendiendo en la escala, la filosofía ha jugado un papel fundamental descubriendo el fin de la diversidad o la razón de lo múltiple; reuniendo con sentido la heterogeneidad de pueblos en un todo mayor denominado "humanidad", que no mienta otra cosa que la superación de las diferencias individuales de lengua y territorio –que configura cada Estado- para reunirse en un todo espiritual y libre⁵.

¹ Kervégan Jean-François, *Hegel. Carl Schmitt, Lo político entre especulación y positividad*, Madrid, Escolar y Mayo, 2007, p. 68

² Las formas políticas expresan más bien el lugar de la identidad y la representación, su propia confrontación: donde el pueblo es el sujeto de poder constituyente, identidad, la nación está *ahí*, luego, no es necesario ni puede ser representada. Así la monarquía absoluta, es en verdad "representación absoluta". Sin embargo, hay que decir que hay un predominio de uno o de otro, se dan siempre en una cierta combinación. Cf. Schmitt Carl, *Teoría de la constitución*, Madrid, Alianza, 2003

³ Kervégan Jean-François, *op. cit.*, p. 68

⁴ No contra, sino más allá de esa idea filosófica del nacimiento del Estado, Schmitt asume y defiende un carácter solemne que es eminentemente polémico: la definición del Estado (que, como explica Kervégan, corresponde a la figura real estado absolutista), en cuanto a su estatuto jurídico y su manifestación histórica, es inseparable del contexto de su emergencia tras las guerras confesionales que forjaron la necesidad de tener un poder común capaz de imponer la paz interior y la soberanía exterior. "Únicamente el Estado por la fuerza que tiene previene la amenaza de una *bellum omnium contra omnes*". Cf. *Ibid.*, pp. 68-69

⁵ La teleología actuando como una "geofilosofía trascendente" induce a tomar partido frente a los descubrimientos de las ciencias naturales, así como a descubrir en toda diversidad una astucia de la razón para elaborar la marcha con sentido. Por ejemplo, el prejuicio más expandido es que la naturaleza y la propia geografía no son otra cosa que un texto que hay que *saber* interpretar, de acuerdo a los principios con los que cuenta la propia razón, pues su sentido escapa a su confusión inmediata. El sentido de la diversidad es tender a la unidad.

Si se augura que existe un tránsito posible desde la mera heterogeneidad de los particularismos a la universalidad de la humanidad, es necesario no obstante pasar por un calvario: la lucha entre pueblos. Esto ya estaba escrito en la propia esencia de la identidad del pueblo que sólo se reconocía como tal en la oposición a otros, que sólo habían llegado a constituirse como tal gracias a la polémica immanente que le reunía con otros en el enfrentamiento (*pólemos*). En silencio y con astucia la razón se ha valido de esa polémica para asegurar que el pueblo más fuerte –mejor determinado– pueda guiar a los otros hacia su propia libertad: la polémica que enfrenta pueblos y civilizaciones no es más que, el *deseo* de la propia razón, dejar que las pasiones obren por ella¹. Así pues, estas dos ideas se hallan emparentadas (la “insociable sociabilidad” y la “astucia de la razón”). Ambas son fundamentales para comprender el cuadro general de la historia del mundo y de las sociedades previsto por la filosofía de la historia².

2.4.2 La identidad telúrica, la pluralidad y el progreso

La identidad telúrica pretende representar el fondo último de los caracteres de un pueblo singular. Estos son lenguaje y costumbre como elementos ligados a la tierra como la base desde donde brota su cualidad específica, su *ethos* singular y, por tanto, irrepetible. Por ese camino, “pueblo” no deja de ser noción problemática: en caso de que éste fuese una realidad construida se destacaría su originalidad, como una especie de *arkhé* que sostiene su construcción de lo común, pues con trabajo se convertiría en la obra de sus propios herederos. Pero si fuese un mero elemento “natural”, se vería sencillamente *arrastrado* hacia su fin y por lo tanto nada en él sería libre. Para la filosofía de la historia esto no es más que un problema aparente, ya que la Tierra se ofrece como condición para la configuración de las identidades; posibilita la transformación de esa diversidad inmediata mediante el trabajo espiritual de cada grupo con vistas al universal, la humanidad; no es más que lo “territorializable”, la materia dispuesta a la actividad del hombre que juega en su concurso su propio espíritu: en suma la naturaleza se entrega y se sacrifica como condición para el trabajo del hombre

¹ “El interés particular de la pasión es...inseparable de la realización de lo universal; pues lo universal resulta de lo particular y determinado, y de su negación. Lo particular tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir. Los fines particulares se combaten uno a otro y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular se produce lo universal. Este no perece. La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes... Lo particular es la mayoría de las veces harto mezquino frente a lo universal. Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; palo con las pasiones de los individuos”. Cf. Collingwood, Robin, *La idea de historia*, México, FCE, p. 97

² Más tarde, durante el siglo XIX, podrá verse poco a poco el debilitamiento de su influjo sobre la política, en el momento en que emerge lo social, como cuestión que reconfigura el campo político y soberano. Desde ese instante, ya no se tratará de llevar a buen puerto el *agón* entre iguales, sino estrictamente de la formación de un buen cuerpo ciudadano, un cuerpo sano. Y Para ese fin es que se erigirá la ciencia de la filosofía en lugar de la filosofía de la historia filosofía. A partir de la Revolución todo gira entorno al “presente” del pueblo soberano, a su objetivación “actual”. Con ese fin las nuevas ciencias naturales sirven de modelo para el estudio de la población como un organismo que hay que cuidar y hacer crecer para beneficio del propio estado. Como observará Foucault, La tarea del gobierno desde el siglo XVIII será el cuidado de la población.

como miembro de la humanidad. En otras palabras, la Tierra, el ensamble de caracteres atmosféricos y telúricos de la identidad que gesta la pluralidad de pueblos, es *comprimida* en el devenir ético del hombre, como miembro de una comunidad que se ha dejado conquistar por el derecho en una Constitución, configuración *interior* del Estado¹. Éste último –en palabras de Hegel- combina en su esencia la identidad de un pueblo singular y naturalmente determinado (configuración *exterior* del estado)² con la universalidad del derecho.

Puestas así las cosas necesitamos adentrarnos en el estudio del vínculo entrañable que ata el pueblo a la Tierra, ya que concentra la ambigüedad de la doble raigambre del *ethos*, a saber: costumbre adquirida –todo hábito se adquiere por la costumbre- y carácter “natural” –todo carácter es forzosamente influenciado por su medio³. Como habíamos dicho, la unidad del pueblo queda supuesta en la comunidad de la lengua⁴ y la lengua es, pues, una variante telúrica, el don de lo irrepetible que corona una geografía específica. Por lo tanto, el pueblo es un innato conocido a través de su lengua. Pero, que no nos confunda, ese innato debe ser el “desde dónde” un pueblo se distingue de los otros y no su fin. En cierto sentido, no tiene otro valor que el de un instrumento que debe ser usado con excelencia para conquistar la propia grandeza. Tal parece ser el sentido que Herder propone: la naturaleza induce a desarrollar las habilidades sociales⁵, posibles gracias al lenguaje, cuna de la humanidad –literalmente donde esta duerme su infancia-. En este caso, –como escribe Félix Duque- “El lenguaje, considerado no como un atributo esencial del hombre, sino como el *principium individuationis* de cada nación y cada época: la apertura cognoscitiva de la historia respecto de sí misma”⁶. Teniendo en cuenta este carácter condicionante –en el buen sentido de ser el comienzo- del lenguaje como principio de individuación cabe afirmar lo siguiente: para Herder es necesario afirmar un pluralismo de naciones, vale decir, la necesaria cohabitación entre pueblos, pues cada cual canta a su modo “la canción de la humanidad: “cada nación tiene su centro de felicidad en sí misma, como cada esfera tiene su centro en sí”⁷. Cada experiencia revela su propio carácter sagrado pero en una divinización del todo que destruye todos los ídolos particulares⁸. El arcano es que todas las producciones particulares expresan el fin, vale decir, el proyecto de la humanidad. Todas las culturas

¹ Cf. *ENC* p. 550

² Cf. *ENC* p. 564

³ Pueblo y Tierra juegan un rol específico en la construcción de la sociedad, siempre atada a su espacio. Desde el nacimiento del estado se hace evidente el paso de la Tierra devenida territorio de lo político con el nacimiento del estado y su constitución. La civilización se halla atada a la idea de estado pues por ese medio –diríamos hegelianamente- el pueblo adquiere conciencia de sí mediante la promulgación de su Constitución” (Cf. Duque, Félix, *El sitio de la historia*, Akal, Madrid, 1995, p. 45). Sin embargo, lo que se supone aquí, creemos, es más bien la identidad de Tierra y territorio.

⁴ Cf. Crépon., *op. cit.*, p. 10

⁵ Duque, Félix, *El sitio de la historia*, *op. cit.*, p. 54

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 51

⁷ Herder, Johann Gottfried, *Diario de viaje*, citado por, Villacañas, José Luis, *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid, Círculo, 1988, p. 63

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 64

son partes de ese plan para la construcción de la especie humana; el pasado y el presente tienen un valor positivo sin el cual no es posible concebir un verdadero progreso¹.

En cierto sentido toda perfección humana es nacional, secular y, estrictamente, individual. Sólo se perfecciona aquello para lo cual el tiempo, el clima, la necesidad, el mundo, el destino dan oportunidad. Desvinculadas de lo demás y mientras duermen en el corazón las tendencias o las facultades nunca se concretan en realidad práctica².

Como vemos, la afirmación de la pluralidad, paradójicamente, no lleva a Herder a abandonar la idea de progreso, sino que sólo abandona la posibilidad de reconocer un jerarca: el todo no lo pueden ver los actores singulares porque cada cuál está interesado en sí mismo³, compleja cuestión pues de esa forma, la injusticia particular de cada cual revela una suerte de sentido desde el punto de vista del conjunto. La única verdad es entonces la que posibilita la muerte –semejante a la vieja *Ananké* que ajustaba la pretensión de todas las criaturas en el ser y el perecer- al expresar en las ruinas los hechos y experiencias de los pueblos del pasado, como una gran memoria de lo ya sido, la sola manera de comprender su participación en el progreso del todo donde antes sólo veíamos confusión⁴. Frente al presente sólo cabe reconocer la fuerza activa del odio, de la insociabilidad que se afianza en la rivalidad entre pueblos “es precisamente este odio el que manifiesta evolución, progreso, niveles de escalonamiento”⁵. Ese odio, precisamente, está inscrito como la base telúrica en su identidad nacional, conjunto de prejuicios que empuja a los pueblos hacia su centro, que fortalece los lazos de la raza⁶ y que empuja a los pueblos a oponerse haciendo valer su pura positividad⁷. La historia llega a su meta pasando encima de miles de cadáveres, ruinas, también, que sólo lo son para los individuos, que cuentan como actores en los planes del todo⁸.

Sin embargo, no podemos olvidar un elemento que es también fundamental para Herder, a saber: el lazo que une lo escindido –el pasado y el presente–, como la propia vida que se apoya en las ruinas de lo que fue:

El egipcio no pudo existir sin el oriental; el griego se apoyó en los hombros del egipcio; el romano se encaramó en los hombros del mundo entero; efectivamente hay progreso, desarrollo progresivo, aunque nadie gane individualmente por ello. Todo se encamina hacia la totalidad, lo inmenso y deviene escenario de una intención directora de la tierra –de la cual tanto hace alarde y de la cual tan poco

¹ Cf. *Ibid.*, pp. 64-65

² Herder, J., G., *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Buenos Aires, Nova, 1950, p. 55

³ Cf. Herder, Johann Gottfried, *Diario de viaje*, citado por, Villacañas, José Luis, *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid, Cincel, 1988, p. 65

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 66

⁵ *Ídem.*

⁶ *Ídem.*

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 67

⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 66-67

muestra la historia exterior—, aun cuando no llegamos a ver la intención última; escenario de la divinidad, aun cuando no vislumbremos más que a través de los orificios y las ruinas de algunas escenas aisladas¹.

2.4.3 Hobbes y el principio inmunitario

Ciertamente, para comprender esta idea de historia de Herder y para presentar luego la réplica de Kant, debemos volver e instalarnos en la dislocación que mencionábamos más arriba: la *diversidad* había forzado a la filosofía a reflexionar sobre su propio estatuto pensando la multiplicidad (dislocación del mundo); paralelamente, el *cisma* político que trae aparejado la Reforma y la Contra-reforma habrá forzado a pensar la arquitectura social en pleno derrumbamiento de la fundación trascendente de las jerarquías y estructuras soberanas² (dislocación del poder). La “monarquía” —la lucha entre un poder eclesiástico y un poder político— habrá engendrado una nueva manera de comprender el poder tras responder a la siguiente pregunta: ¿qué justifica el orden político y la arquitectura de la sociedad si el rey ya no es el enviado de Dios? El mito del contrato social —arquitectura inmanente de la sociedad— vacía de sentido en alguna medida la misión política de la iglesia (que se halla escindida y repartida por la Europa de los estados nacionales): el poder no se enraíza en un más allá trascendente. ¿Dónde entonces? La distancia que pone la pregunta instala también la necesidad de volver a “arquitecturar” la comunidad, esta vez, explicando, justificando, el nacimiento del Estado soberano (europeo). El Puritanismo ha hallado una respuesta: Es el estado ha nacido de un pacto entre Dios y su pueblo, pero por su obra la autoridad no es la transcripción en el plan de la organización terrestre de un orden jerárquico que encabeza Dios, sino que es el resultado de una convención; no instituye un “orden calcando un más allá homólogo”, sino que se funda en “la razón que dios ha dado a los hombres”³.

Nos parece pertinente destacar la versión de Hobbes del contrato que da origen al Leviatán en la medida en que Kant y Hegel —la filosofía de la historia de ambos y por tanto la idea de un reparto geográfico de la razón— estarán íntimamente ligados al uso del relato.

La necesidad de establecer una perspectiva no teológica de la acción y la vida del hombre creado por Dios conduce a Hobbes a intentar explicar la felicidad en el capítulo XI, *La diferencia de costumbres*, desde la dislocación: no existe el *finis ultimus* ni el *summum bonum*. “La felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro, ya que la consecución del primero no es otra cosa sino un camino para realizar otro ulterior”⁴. Para mantenerse a salvo en ese camino vertiginoso se concluye en el capítulo XVII, de las causas y definición del Estado, en la afirmación del Leviatán como el único medio para su consecución.

¹ Herder, J., G., *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, op. cit., p. 62

² Claval, Paul, *Espace et Pouvoir*, París, PUF, pp. 130-131

³ Cf. *Ibid.*, p. 130

⁴ Hobbes, Thomas, *Del Ciudadano y Leviatán*, Madrid, Tecnos, p. 115

La humanidad, la construcción que Hobbes realiza, es a todas luces una figura *ad-hoc* al hedonismo consumado del hombre cuya felicidad se realiza como deseo desenfrenado: la humanidad entera se mueve por un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte¹. Según la figura del hombre sedicioso que habían presentado también Tucídides y Aristóteles Hobbes propone que una pugna general por riquezas honores y placeres inclina todos a la guerra y la enemistad².

En ese clima de inseguridad y amenaza constante de la propia libertad en primer lugar, el hombre no puede permanecer solo sino que debe agruparse con otros: "El temor a la opresión dispone a prevenirla o a buscar ayuda en la sociedad; no hay, en efecto, otro camino por medio del cual un hombre pueda asegurar su libertad y su vida³. En segundo lugar, en razón del mismo clima, estos desarrollan la ciencia: "La ansiedad del tiempo futuro dispone a los hombres a inquirir las causas de las cosas, porque el conocimiento de ellas hace a los hombres mucho más capaces para disponer el presente en su mejor ventaja"⁴

De la igualdad ante dios, el mito hobbesiano insiste en la igualdad de facultades de los hombres tomados en conjunto, pero introduciendo un giro radical: los hombres no son iguales respecto a la distancia entre ellos y Dios, sino en la posibilidad de matar y ser muerto: "el más débil tiene bastante fuerza para matar al más fuerte, ya sea mediante secretas maquinaciones o confederándose con otro que se halle en el mismo peligro que él se encuentra⁵. La igualdad de facultades conduce a los hombres a la competencia a desconfianza y a desear lo mismo, y, en vista de ello, a oponerse en la discordia los unos a los otros como enemigos y para "aniquilarse o sojuzgarse uno a otro"⁶.

Y así pues en uno de los textos más célebres este dirá:

Con todo ello es manifiesto que durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos, se hallan en la condición o estado que se denomina guerra; una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente. Por ello la noción del tiempo debe ser tenida en cuenta respecto a la naturaleza de la guerra, como respecto a la naturaleza del clima. En efecto, así como la naturaleza del mal tiempo no radica en uno o dos chubascos, sino en la propensión 'a llover durante varios días, así la naturaleza de la guerra consiste no ya en la lucha actual, sino en la

¹ Cf. *Ídem*.

² Cf. *Ibid.*, p. 116

³ Cf. *Ibid.*, p. 118

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 121

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 122

⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 123-124

disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz¹.

En una situación hipotética como la que se relata –que tal vez nunca haya existido, dirá Hobbes- el trabajo, la ciencia, las artes, y toda proyección son imposibles, lo único que existe es un continuo temor y peligro de muerte violenta². Sin embargo, nada es injusto.. porque tampoco hay justicia, ni derecho en razón de la ausencia de poder común: “En la guerra, la fuerza y el fraude son las dos virtudes cardinales”³

Pues bien, frente a tal amenaza a la integridad de todos, el temor a la muerte y el deseo de una vida confortable, despierta en la humanidad una inclinación a la paz y, por su parte, “la razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de naturaleza”.⁴ El *jus naturale*, constituye precisamente “la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida. Parejamente, la *lex naturalis*, establecida por la razón, prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla⁵. Así pues, en la guerra de todos contra todos el hombre cuenta con su sola razón para servirse de cualquier instrumento para salvaguardar la vida⁶

Y, por consiguiente, mientras persiste ese derecho natural de cada uno con respecto a todas las cosas, no puede haber seguridad para nadie (por fuerte o sabio que sea) de existir durante todo el tiempo que ordinariamente la Naturaleza permite vivir a los hombres. De aquí resulta un precepto o regla general de la razón, en virtud de la cual, cada hombre debe esforzarse por la paz, mientras tiene la esperanza de lograrla; y cuando no puede obtenerla, debe buscar y utilizar todas las ayudas y ventajas de la guerra. La primera fase de esta regla contiene la ley primera y fundamental de naturaleza, a saber: buscar la paz y seguirla. La segunda, la suma del derecho de naturaleza, es decir: defendernos a nosotros mismos, por todos los medios posibles. [...] De esta ley fundamental de naturaleza, mediante la cual se ordena a los hombres que tiendan hacia la paz, se deriva esta segunda ley: que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que les sea concedida a los demás con respecto a él mismo. En efecto, mientras uno mantenga su derecho de hacer cuanto le agrada, los hombres se encuentran en situación de guerra. Y si los demás no quieren renunciar a ese derecho como él, no existe razón para que nadie se despoje de dicha atribución, porque ello más bien que disponerse a la paz significaría ofrecerse a sí mismo como presa⁷

¹ *Ibid.*, p. 125

² Cf. *Ibid.*, pp. 125-126

³ Cf. *Ibid.*, p. 127

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 127

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 128

⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 128-129

⁷ *Ibid.*, p. 129

Así llegamos a la enunciación del contrato: la mutua transferencia de derechos¹ (segunda ley de la naturaleza), de aquellos que en resumidas cuentas atentan contra la propia vida perturbando la paz de la humanidad. No obstante, nada de ellos es válido sino una tercera ley, los hombres deben cumplir todos sus pactos pues “sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra”². No obstante, agrega el mismo Hobbes, sólo en un clima latente de seguridad las leyes naturales se manifiestan realmente a la conciencia, y esta distinción será fundamental, pues retomará Hegel también: “las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*, es decir, van ligadas a un deseo de verlas realizadas; en cambio, no siempre obligan *in foro externo*, es decir, en cuanto a su aplicación”³

A la luz de este pacto, “al introducir esta restricción sobre sí mismos (en la que los vemos vivir formando Estados)”, que los hombres han llevado a cabo por su propio bien y con el fin de alcanzar una vida más armónica⁴, y para lograr establecer sus condiciones, es que estos mismos han erigido un poder común, “capaz de defenderlos contra la invasión de los extranjeros y contra las injurias ajenas”, han debido “conferir todo su poder y fortaleza a un hombre o a una asamblea de hombres, todos los cuales, por pluralidad de votos, puedan reducir sus voluntades a una voluntad”⁵.

Esto es algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como si cada uno dijera a todos: autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mí derecho de gobernarme a mi mismo, con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho, y autorizaréis todos sus actos de la misma manera. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado, en latín, *civitas*. Esta es la generación de aquel gran Leviatán, o más bien (hablando con más reverencia), de aquel dios mortal, al cual debemos, bajo el Dios inmortal, nuestra paz y nuestra defensa. Porque en virtud de esta autoridad que se le confiere por cada hombre particular en el Estado, posee y utiliza tanto poder y fortaleza, que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz, en su propio país, y para la mutua ayuda contra sus enemigos, en el extranjero. [...] Y en ello consiste la esencia del Estado, que podemos definir así: una persona de cuyos actos se constituye en autora una gran multitud mediante pactos recíprocos de sus miembros con el fin de que esa persona pueda emplear la fuerza y medios de todos como lo juzgue conveniente para asegurar la paz y defensa común. El titular de esta persona se denomina Soberano, y se dice que tiene poder soberano; cada uno de los que le rodean es súbdito Suyo⁶.

La fundación mítica del Estado, del soberano y de la soberanía, cuestiones ligadas mas no iguales, en la pasión del temor a la muerte, es *mucho más* que un mito, como la fundación de la

¹ Cf. *Ibid.*, p. 131

² *Ibid.*, p. 138

³ *Ibid.*, p. 140

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 143

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 145

⁶ *Ibid.*, p. 146

República en la hermandad de los hijos de la tierra. No olvidemos que la guerra de todos contra todos pretende evocar no sin astucia el modo de social *previo* al Estado (mejor dicho al Estado absolutista); no sólo busca constituir una memoria (edificante) que ha servir de advertencia frente a los estragos que causan y causarán los deseos si no encuentran un límite externo que pueda anteponer la *conservación de la mera vida* en general a la felicidad individual, sino que funda propiamente lo social en una *renuncia* a la vida comunitaria, connatural a la política clásica. Hobbes ha señalado en la política la estocada final al mundo antiguo, la dislocación, la necesaria decadencia del *arkhé* comunitario; (dar) la muerte (necesaria) de la inocencia de los antiguos y por ese medio ha propuesto una nueva arquitectura de lo social. Con Hobbes la ciudad se vuelve moderna a condición de su confusión con el Estado.

Roberto Esposito propone una crítica a la noción acrítica de comunidad: según éste, uno de los mayores problemas a la hora de pensar la comunidad lo constituye la proliferación de filosofías y políticas comunitarias que no hacen sino hacer más evidente el desconocimiento de una esencia problemática y paradójica que se oculta y se pervierte toda vez que es convertida en objeto de estudio. El error de las filosofías de la comunidad es pensarla como un pleno que puede conservarse o recuperarse, en caso que se dé por extraviada o poseída: ese es el blanco de los ataques de Esposito. Y para dar forma a su crítica el pensador italiano recurre a la palabra, al significante, luego a su etimología: *communitas* para finalizar con el análisis de la deriva histórica del término y de su vínculo con otros del mismo género.

De forma inocente, en apariencia, el mismo diccionario le confiere la entrada para comenzar su crítica: la palabra “común” (y sus derivados latinos) indica, a diferencia de algo propio, su contrario, la desposesión, no estar en posesión de..., que se refiere *communitas* por tanto a algo público en lugar de privado, que no se puede en definitiva poseer. *Commun, comune, common, komun; koinos, gemein (gótico): Gemeinde, Gemeinschaft, Vergemeinschaftung*. Tal desposesión permitirá la crítica a la homologación de *communitas* y *res-publica* vía la crítica de don:

en la comunidad, los sujetos no hallan un principio de identificación, ni tampoco un recinto aséptico en cuyo interior se establezca una comunicación transparente o cuanto menos el contenido a comunicar. No encuentran sino ese vacío, esa distancia, ese extrañamiento que los hace ausentes de sí mismos: ‘donantes a’ en tanto ellos mismos ‘donados por’¹.

Donantes a, queda entonces como lo que define, la ausencia que yace en el corazón del individuo sujeto a la comunidad: determina su propia exposición que acaba con la clausura que determinaría su posesión. Dueño de nada, *Personne*. Según Esposito, el genio de Hobbes es haber

¹ *Ibid.*, p. 31

notado que poner al sujeto en relación con su nada es la más extrema de las posibilidades y la más peligrosa, pues en ese límite “desubstanciado” acecha la muerte, en la absoluta pérdida de identidad. Contrariamente, la *cosa pública*, no sólo no se equipara a la *communitas* sino que le resiste como un fondo insondable o, mejor dicho, le aguarda señalando siempre que la cosa común no es más que una pura nada: “la cosa publica es inseparable de la nada. Y nuestro fondo común es, justamente, la nada de la cosa”¹.

En el uso de la edad media, *communitas*, sin embargo, está asociado a pertenencia, que luego identifica también la propiedad de un territorio como indica la cercanía en el uso de *communitas*, *civitas* y *castrum*, donde este último indica la defensa de los propios límites. Así la *communio* comienza a adquirir los rasgos de una institución jurídico política. En la misma edad media, por su parte, el término *Koinonia*, en su versión teológica guarda una compleja relación con la *communitas*, pues está estrictamente ligada a la participación y a la representación: “el lugar común de la *koinonia* lo constituye la participación eucarística representado en el *Corpus Christi* por la iglesia”². Y, sin embargo, lo importante es destacar que no es, nuevamente, una plenitud, de la que se participa, ni menos puede pensarse de manera horizontal, a diferencia de esto, se trata de una dimensión vertical que determina la unión al tiempo que la separación entre Dios y hombre: “sólo ese primer *munus* desde lo alto acumula a los hombres” en la falta, en la obligación de ser, en la forma de donar nuestro propio ser dado por ese sacrificio: “nacidos del don”³.

Sentado el carácter mortífero del *munus* del don que late amenazante en la *communitas*, expone Esposito la reacción moderna frente a tal desubjetivación, a tal pérdida y a tal amenaza: la inmunización. Este termino puede ser más clarificador a la hora de comprender conceptualmente el elemento característico de la modernidad, mucha más, según Esposito, que secularización, legitimación y racionalización. Pues la modernidad reacciona contra la ley misma de la asociación: se trata en definitiva de que ser moderno significa ser individuo de una sociedad que vive de una no-relación entre los demás sujetos, quedando liberados de esa deuda que se hallaba en el *munus* originario: “en cuanto exentos, exonerados, dispensados de ese contacto que amenaza su identidad

¹ Cf. *Ibid.*, p. 33

² *Ibid.*, p. 36

³ “No se participa de la gloria del Resucitado, sino del sufrimiento y de la sangre en la Cruz (1 Cor., 10,16; Fil., 3, 10). Se pierde cualquier posibilidad de apropiación: ‘tomar parte’ significa todo menos ‘tomar’, por el contrario, es perder algo, reducirse, compartir la suerte del siervo, no la del señor (Fil., 3, 10-11). Su muerte. El don de la vida, ofrecido en el arquetipo comunitario de la Cena” Esposito, Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 37; “La comunidad coincide con la complicidad determinada inicialmente por Adán y fijada establemente por Caín, antes de que Abel constituyera la *Civitas Dei*.” Esposito, Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 38 “Agustín es muy explícito, no es Abel *peregrinus*, sino el sedentario Caín, quien funda la comunidad humana (*Civ. Dei*, XV, 4-5)”. Cf. *Ibid.*, p. 38

exponiéndolos al posible contacto con su vecino. Al contagio de la relación"¹. Sin embargo, advierte Esposito, un elemento que hemos de tener en cuenta, como si fuese un *phármakon* que retorno con sincronía en la historia, es el elemento mítico que intenta suturar esta falta: el mito de la entificación del *munus*, el llenado de ese vacío originario. Todos esos discursos de la identidad de la propiedad y de la recuperación de ese origen disimulado cuando no perdido, son fruto de ese cortocircuito moderno operado por la emergencia de la inmunización en relato político (y metafísico, diríamos en general) moderno: "Si la *communitas* es la salida al exterior a partir del sujeto individual, su mito es precisamente interiorización de esa exterioridad, la duplicación representativa de su presencia, la esencialización de su existencia"². Rousseau según Esposito logra desembarazarse de la tentativa mítica de entificación de la relación social. Discute, precisamente, la idea de un origen pleno: La *communitas* así, "no es nada más que lo que la historia ha negado, el telón de fondo no histórico desde el cual la historia irrumpe en forma de necesaria traición."³

2.4.4 Excurso: El estado del miedo y el temor del Estado

Cuestión central y preliminar es entonces situar a Hobbes como un *nuevo* pensador político que encuentra el miedo a la muerte, miedo a dejar de ser (estar) vivo, la base de una ruptura que funda la política: ruptura de la identificación de los individuos en la comunidad. "El miedo es lo terriblemente originario. El origen en lo que tiene de más terrible, más aún ...el miedo no sólo está en el origen de la política sino que es su origen. En el sentido literal de que no habría política sin miedo"⁴. El miedo no sólo no está, según Hobbes, del lado de lo irracional y de las bajas pasiones, sino, muy por el contrario del lado de lo racional y lo constructivo: es el fundamento del Estado, en sus formas legítimas y positivas. Por lo tanto una cuestión principal es distinguirlo del Terror, inmediato y paralizante. Al contrario, el miedo es productivo, es más explica la unión política, el pacto social, y lo mantiene: "...el miedo no se olvida. Como dijimos, forma parte de nosotros, somos nosotros mismos fuera de nosotros. Es lo otro que nos constituye como sujetos infinitamente separados de nosotros mismos"⁵. El nacimiento del estado entonces marca el paso del miedo "real" de unos hombres a otros, a un miedo derivado o secundario: miedo al estado, a su sanción: para huir del miedo inicial (fundacional), los hombres aceptan de buen grado –e incluso lo instituyen con el pacto- un miedo segundo y determinado... "(así) el estado no tiene el deber de eliminar el miedo sino de hacerlo seguro"⁶.

¹ *Ibid.*, p. 40

² *Ibid.*, p. 44

³ *Ibid.*, p. 46

⁴ *Ídem.*

⁵ *Ídem.*

⁶ *Ídem.*

A partir de este papel central otorgado al miedo según Esposito puede decirse que Hobbes no hace sino otorgar toda la relevancia y marcar todo el acento en este sentimiento que nunca erradicado en el paso del “estado de naturaleza” al mundo civil, al contrario, lo que se muestra es la persistencia del origen –el miedo radical- en su desarrollo y perfección: “el estado político-civil no nace en contra, o después, del natural, sino a través de su aceptación invertida en términos de vacío antes que lleno”¹.

Hobbes es el gran enemigo de la comunidad dado que enfatiza que lo que une a los hombres es la igualdad de dar muerte, posicionando entonces una quiebra o una imperecedera tensión entre unos y otros. Es por ello fácil de comprender que en el esquema hobbesiano la *Res publica*, la comunidad políticamente dirigida, no sea más que una “forma de vida” de una multitud de situaciones en tensión. Si esto es así es porque la única forma de resguardarse frente al poder amenazante del otro, fijado en el miedo que nos impulsa a armarnos para mantener la vida, consiste en conseguir poder que no se alcanza sino en la medida en que se prefija en el daño al otro el propio crecimiento particular: “...como el poder sólo puede medirse con una potencia ajena, todos convergen entonces en el perjuicio recíproco”². Nos encontramos entonces en el centro del debate pues lo que tenemos hasta ahora es la íntima unión de poder y sobrevivencia: “La vida –primera necesidad- sólo puede asegurarse acumulando poder –la primera pasión- . Pero sólo a expensas de los demás puede acumularse poder: a costa de su vida. Viviendo en su lugar, el de su muerte”³.

Podemos decir entonces que, a partir de las remarcas que hace Esposito, estamos en presencia del deseo de la necesaria interrupción del vínculo establecido por la comunidad, pues de lo que se trata es de que a partir de la existencia del estado y del pacto social nos relacionamos a partir de la “no-relación”, de esa enemistad fundacional que se arrastra desde el origen: si la única comunidad es en definitiva la del delito cabe entonces el delito contra la comunidad, la eliminación de todo vínculo social: “Sólo disociándose pueden los individuos evitar un contacto mortal [...] El estado es la des-socialización del vínculo comunitario”.

El estado sólo puede proteger en la medida en que disuelve el vínculo o inmuniza la relación social: “inmuniza contra el riesgo de muerte que contiene la comunidad”. El cuerpo social, la aglomeración de individuos autónomos e independientes al interior del estado, es productor de su propio vacío y no sólo yace asegurando el nulo vínculo, al contrario se encarga de hacerlo patente, de actualizarlo para su propia supervivencia en la figura del Leviatán. El intercambio soberano entre protección y obediencia, dirá Esposito, se mueve a base de una potencia únicamente disolvente: conservar separando, mantener en vida a los individuos, disolviendo y aniquilando todo vínculo entre

¹ *Ídem.*

² *Ídem.*

³ *Ídem.*

ellos. En la medida en que *nada* se comparte, salvo el vacío de la relación, en la medida en que no se goza de la gratuidad del dar que mantiene imposible la comunidad, quedamos en presencia de la borradura de toda posibilidad del *cum*. El estado trae consigo pues la ley destructora de ese *cum* que engendra el *munus*. En suma, dirá Esposito, el poder puede mantenerla unida la comunidad sólo si la divide, esto es, si la suprime como comunidad al borrar el *munus*, “así la comunidad del sacrificio se subvierte, o intensifica, en el sacrificio de la comunidad” .

Frente al esquema que presenta Hobbes cabe preguntarse por qué los individuos renunciarían a un poder que ya poseen y que los convierte en mortalmente iguales. De acuerdo a la explicación de Hobbes los individuos no renuncian simplemente a un derecho, sino que autorizan a otra persona representativa a actuar en su lugar, conservando la posibilidad de acción (distancia entre *foro interno* y *foro externo*). El problema surge cuando se presenta y se advierte la omnipotencia que gana elemento representativo, que adquiere toda la fuerza salvaje concentrada en el “estado de naturaleza” que ha devenido civil por la emergencia del poder soberano (portador del derecho natural): “...no sólo el estado de naturaleza nunca es superado definitivamente por el civil, sino que además vuelve a aflorar en su centro, en la figura del soberano; soberano es aquel que ha conservado el derecho natural cuando todos los demás han renunciado a él”¹.

Es difícil pensar fuera del esquema lógico una salida a la encrucijada en que nos sitúa esta cuestión: qué clase de entidad -cual es su cualidad específica- es la que contiene las voluntades de todos los individuos; meramente depositaria o por el contrario dominadora y despótica en la medida en que frente a estas no hay sujetos sino individuos vaciados de subjetividad. El problema se halla entonces en determinar el alcance de esa teoría de la autorización que contiene el elemento representativo pero también el elemento des-subjetivante:

identificarse con otro puede tener el significado de referir el otro a sí mismo, pero también el de referirse uno mismo al otro... ser idénticos al soberano significa entregarle por entero la propia subjetividad. Renunciar a cualquier margen de autonomía con respecto a sus acciones, por el hecho mismo de considerarlas propias².

Quedamos entonces en medio del dispositivo sacrificial moderno pues: “¿Qué mayor sacrificio para los súbditos que el de autorizar su propia expropiación, interiorizar su propia alienación, identificarse con su pérdida de identidad? Como explicará Esposito, la ingente figura del estado omnipotente dibujada por esta posible e incluso necesaria expropiación que tiene por cometido la propia inmunización del grupo social acaba equiparando dos poderes separados desde antiguo: el

¹ *Ídem*.

² *Ibid.*, p. 72

“poder despótico” y el “poder político”. Para Hobbes, según Esposito, ambos órdenes o poderes no difieren en cualidad pues ambos conservan un origen común: el miedo. En ambos casos es idéntico el poder sobre la vida:

[...] se sacrifica [la vida] de todos modos a su conservación inmediata. Lo que unifica en definitiva a las dos situaciones, es la circunstancia de que en ambas la vida puede sustraerse a la muerte sólo confiándola a quien tiene el derecho de quitarla, según la terrible conjunción que le concede poder ‘de vida y muerte’. Como si se le ahorrara la vida sólo porque pertenece a la muerte. En su nombre y por cuenta de ella¹.

2.4.5 Del antagonismo instrumental a la guerra como destino: impotencia de Kant

Kant, según Esposito, sigue fiel el diagnóstico *epocal* hobbesiano, vale decir, “que los hombres están unidos por un ‘no’ que los vincula en su irreducible diferencia”, de manera tal que Kant sería el primero en comprender el carácter anfibológico de la *communitas*, “el hecho de ser un don que no pertenece al sujeto; que incluso lo reduce y lo socava a través de un deber inagotable que prescribe lo que interdice y que interdice lo que prescribe”².

El mapa que dibuja Kant a primera vista no parece tan distinto del que traza Hobbes: la naturaleza empuja al hombre en dirección de su propia emancipación aunque en apariencia los antagonismos históricos revelen la suerte contraria, salvo que para el filósofo de Königsberg el nacimiento del Estado no garantiza ninguna salida del estado de naturaleza hasta la realización del derecho y la justicia. Con ese fin, para Kant no basta con observar el mapa de la escisión *actual* de la sociedad, sino que sobre éste hay que proyectar un fin para ver nacer al hombre libre, a saber: el desarrollo de las disposiciones naturales en el proceso inmanente del conflicto que de otra forma, sin tener su situación, su tramo temporal, quedaría sin expresión. Para éste el *sentido de la historia* en definitiva se sirve del antagonismo para conducir a buen puerto esas disposiciones. De ahí deriva la idea de la “insociable sociabilidad” del hombre como el correlato de la “asociación disociante” que Esposito viera en Hobbes.

Entiendo por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver la sociedad [...] el hombre tiene una tendencia a *socializarse*, porque en ese estado siente más su condición de hombre al experimentar el desarrollo de sus disposiciones naturales. Peor también tiene una fuerte inclinación a *individualizarse* (aislarse), porque encuentra simultáneamente en

¹ *Ibid.*, p. 73

² Cf. *Ibid.*, p. 47

sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier¹.

La astucia de Kant reside en coincidir en un primero momento con Hobbes respecto de las pasiones primeras y primarias de los hombres. Luego del pasaje citado agrega:

Pues bien, esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio y la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede soportar, pero de los que tampoco es capaz de prescindir. Así se dan los primeros pasos desde la barbarie hacia la cultura.²

La *condición individual* inaugurada por Hobbes y retomada por Kant es pues la piedra fundacional del régimen social moderno donde la multiplicidad amenazante puede sin embargo encontrar una unidad ética siempre inmanente al conflicto y “transformar un consenso social urgido *patológicamente* en un ámbito moral”³.

Así pues, el ámbito social a secas es rápidamente distinguido dentro de los horizontes políticos y morales kantianos del ámbito jurídico y moral: la sociedad que dota a los hombres de una “libertad salvaje” es un momento inferior en el que no se alcanza todavía (pero que no tarda en *pasar*) un verdadero estado jurídico ni muchos menos moral que precisamente es el único que permite el desarrollo de las mejores disposiciones como el arte y la cultura⁴. Pese a ello, sólo en ese estadio inferior emergen las disposiciones de la especie cuando el hombre se ve obligada “autodisciplinarse”⁵, a fundar una *verdadera* sociedad civil que deberá administrar el derecho universalmente⁶. La ley o más bien el derecho en ese plano no es ya meramente social, sino civil, jurídico. En definitiva, en el esquema kantiano pese a su propia pasión el hombre como cualquier otro animal necesita “un señor”, pues abusa de su libertad con respecto a sus semejantes: alguien debe quebranta su propia voluntad y obligándole a obedecer haga libres a todos los hombres⁷. Tal es la figura del (im)posible Leviatán kantiano: un jefe supremo, justo por sí mismo sin dejar de ser un hombre⁸. Lo único semejante, dado que es naturalmente imposible encontrar un hombre recto, es pues confiar en el ya conocido *despotês nómos*, ésta vez en una legislación *positiva* que conforma un derecho, en tanto cuerpo de leyes con

¹ Kant, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 8-9. Al respecto Bélissa y Gauthier comentan : « La nature possède un but propre qu'elle réalise dans les actions des hommes, qui sont à la fois libres et déterminés par le sens de l'histoire, elle utilise l'antagonisme des hommes au sein de la société pour mener à bien le développement de ses dispositions. Kant désigne cet antagonisme par la formule de l'insociable sociabilité ». Bélissa Marc, Gauthier Florence, « Kant, Le droit cosmopolitique et la société civile des Nations », en *Annales historiques de la Révolution française*. N°317, Paris, 1999, p. 496

² Kant, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, op. cit., p. 9

³ *Ibid.*

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 11

⁵ Cf. *Ibid.*

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 10

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 12

⁸ Cf. *Ibid.*

valor universal, en palabras de Kant: “el derecho es el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de unos puede conciliarse con el arbitrio de otro según una ley universal”¹.

La diferencia introducida por Kant es a todas luces opuesta a la consecuencias que extrae Hobbes de *la libertad salvaje* pues no se trata al parecer de erigir el Leviatán a partir de una suma potencia sino de deshacer esta misma para hacer aparecer la potestad de todos, volviendo por ese camino a reinstalarse en los márgenes de la ciudad que el Estado hobbesiano había echado abajo.

El hombre no renuncia a la animalidad sino que es forzado a entrar en la humanidad por el camino de la fuerza, de la heteronomía que sólo se transforma en “querer”, en voluntad propia gracias a la educación a la ilustración. En esa medida, sólo gracias al vínculo entre la Constitución Republicana, que hace *posible* la verdadera libertad y por tanto la moralidad, y la Ilustración, que despierta la humanidad del hombre *civilizándolo*, podemos pasar desde el plano deductivo a la realidad histórica, “aunque para estar moralizados falte todavía mucho”².

Aquí podemos establecer un contrapunto con las ideas de Kant en *Antropología Práctica* del año 1786. Allí se pregunta, cómo es posible que los hombre se hallan conseguido tantos males *gracias* a la cultura. La cuestión estriba en el vínculo del hombre al estado de naturaleza: el hombre está por naturaleza determinado a conservar la especie pero también a apartarse del estado de naturaleza ¿cómo? Por la vía de la cultura³. Pero también por la vía de la cultura la igualdad que se obtiene por naturaleza se corrompe pues ella misma es la causa de la desigualdad y del sometimiento de los menos cultivados⁴. Y no obstante:

Sólo en la desigualdad del estado civil podemos lograr civilización y cultura, a pesar de que dicha desigualdad resulte tan ingrata. Incluso la propia guerra, que representa el peor de los males, constituye al mismo tiempo el medio para el establecimiento de la cultura y que se alcance el destino final del ser humano⁵.

En *Ideas para una historia universal* El paralelo entre individuo y ciudad que hallábamos en Platón se repite aquí en Kant, pero esta vez en escala ascendente: sociedad y sociedad de naciones o democracia universal. Allí, la constatación del conflicto entre pueblos no genera ningún tipo de complacencia. “pues, de qué sirve trabajar en una constitución civil conforme a leyes interindividuales, esto es, en pro de la organización de una comunidad cuando esa misma insociabilidad que forzó a los

¹ Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2005, B 230, p. 39

² Kant, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, op. cit., p. 17. Es importante recordar que esta tarea de la Ilustración se hermana con el secreto plan de la naturaleza para desarrollar las mejores disposiciones del hombre, que sólo resultan pensables a nivel de la especie y no de los individuos, pues la historia es lo que allí media la separación entre el yo y la especie.

³ Kant, Immanuel, *Antropología Práctica*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 77

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 78

⁵ *Ídem*.

hombres a obra así, de nuevo, la causa de que cada comunidad esgrima una libertad desenfrenada en sus relaciones exteriores..."¹. Entre estados, la insociabilidad sólo tiene valor como un antagonismo útil para la paz: "*l'insociable sociabilité des hommes se retrouve à l'échelle des nations, mais, ruse suprême de la nature, même les guerres poussent les hommes vers la paix !*"².

Ahora bien, la insociable sociabilidad tiene sentido si pensamos en la condición espacial de la vida en comunidad, en la obligación en que se hallan los hombres de compartir un espacio. En resumidas cuentas, es la propia finitud del mundo que impulsa a los hombres a luchar en y por un espacio mismo –utilizando el término de Ratzel- espacio vital: "cabe suponer que los hombres han ido desterrándose mutuamente, rehuyendo las comarcas estériles, de suerte que sin esa violencia no se hallaría poblado todo el globo terráqueo"³. En este texto la insociabilidad adquiere connotaciones telúricas: en el estado de naturaleza –el estado actual- el hombre considera enemigo a cualquier extranjero de ahí la raigambre de *hostis*⁴. Pese a todo, explicará Kant, es gracias a la insociabilidad que se engendra la vida civil, que promueve la cultura y el refinamiento del gusto y sin la cual, más aún existiría: "[...] a lo sumo, una arcádica vida pastoril caracterizada por la indolencia y los mejores sentimientos; esta situación haría que el hombre no pudiera perfeccionarse y no mereciera mayor respeto que cualquier otra especie animal"⁵. El filósofo en su *Antropología* nos va a entregar nuevos argumentos para comprender la virtud de la insociabilidad en una línea similar que sigue Aristóteles para comprender qué tipo de animalidad comparten los hombres y de qué manera su definición es fundamental para comprender el destino de la comunidad y la política⁶. Por su naturaleza, explicará

¹ Cf. *Ibid.*, p. 13

² Bélissa Marc, Gauthier Florence, *op. cit.*, p. 497

³ Kant, Immanuel, *Antropología Práctica*, Madrid, Tecnos, 2007, p. 73

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 81

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 82

⁶ Hemos intentado comprender de otro modo la célebre definición del hombre como animal racional propuesta por Aristóteles en la Política: "La razón por la cual el hombre es un ser social, más que cualquier abeja y cualquier animal gregario, es evidente: la naturaleza, como decimos, no hace nada en vano, y el hombre es el único animal que tiene palabra" (*Política* I 1253a 11). Pues bien, La vida del hombre no se reduce a su pertenencia a la comunidad familiar donde crece se alimenta y desarrolla su vida "animal", su destino es la comunidad política donde puede "vivir bien" como hombre. Pero la comunidad de origen es fundamental pues allí se despertaría el carácter social *primitivo* del hombre, pues está constreñido a crecer en su seno por necesidad. En la familia se desarrolla su segunda naturaleza ético y política que le lleva a unirse voluntariamente (aunque *forzado* por la necesidad) con otros en la ciudad: junto con otros el hombre decide lo conveniente e inconveniente para la comunidad. De manera que "vivir" y "vivir bien", como fines de la casa y la ciudad, no pueden darse por separados sino que al ser la ciudad una comunidad más perfecta incluye y permite el fin de la primera. (Cf. Aristóteles, *Política*, I 1253a). Por otra parte, desde otra perspectiva, Aristóteles mostrará que el hombre tiene su lugar "entre" los animales solitarios, con características familiares desarrolladas, y los animales gregarios con poco o nada de "valores familiares" (Cf. Labarrière Jean-Louis, *La condition animale : études sur aristote et les stoïciens*, Leuven, Peeters, 2005, pp. 58-59). Yace en medio de ambos, comparte valores familiares pero se sustrae a ellos, vive en grupo pero se aparta. Como un bicéfalo encuentra dentro de sí dos impulsos contrarios (tal como se representará el propio Kant sin aludir a Aristóteles): el de permanecer sumido en la comunidad y el de apartarse distinguiéndose de ésta. No obstante, su falta de pertenencia definitiva a uno de estos grupos no es ninguna carencia, al contrario define su propia excelencia porque es su facultad de decidir la que le lleva a vivir a distancia "en" la comunidad, la que le lleva a salir del *oikos* para asociarse y disociarse, a buscar un acuerdo sobre qué conviene a su comunidad o a manifestar su desacuerdo cuando viene el caso en el manejo de esos asuntos comunes. Como explica Labarrière: "Aristóteles distingue la razón humana de la inteligencia

Kant, el hombre pertenece al reino animal. Pero, por su ligazón al cosmos forma parte de los seres racionales¹. Por su primera ascendencia el animal-hombre encuentra una inclinación a la sociedad y a la insociabilidad². En orden a su constitución cósmica: al hombre todo debe enseñársele (nada puede hacer por instinto); todo lo logra por sus propias fuerzas, salvo la de completar su destino que sólo se alcanza a nivel de la especie³. Por ello no sabemos, desde el punto de vista antropológico, qué hombre es mejor: el cultivado de la civilización o el tosco del estado de naturaleza⁴. Ambos términos son los extremos de los que se aparta uno intermedio: la época del lujo, del refinamiento y de la sociabilidad, que Kant parece atribuir a la era la actual⁵. Entre sus extremos el centro parece la peor. Pero, frente al bienestar del estado de naturaleza, ingenuo, ignorante de deseos y necesidades, según Kant, nadie puede pensar que es una época envidiable: los hombres viven como simios, necios e ignorantes. Es una infancia y sólo quien quiera vivir como niño puede calificarla de edad de oro⁶.

En suma, la misma insociabilidad refleja en escorzo la posibilidad (al menos lógica) de que el derecho halla de convertirse en el pasaje hacia la ciudadanía del mundo. Si aproximamos las ideas de Herder y Kant se puede decir que son las propias “posibilidades” naturales las que empujan más allá los límites de la identidad inmediata de tierra y lengua (que conducen a los hombres a granjearse sus enemigos). El derecho cosmopolita para Kant contiene la clave para restringir el antagonismo siempre hasta los bordes de un acuerdo contingente: según Kant, en *Ideas*, el desacuerdo *real* entre naciones es pues un acicate para el espíritu, para *descubrir* en su inevitable antagonismo, en la guerra y la destrucción, un estado de seguridad y de paz, vale decir, para sobrepasar la anomia y crear una confederación de pueblos⁷. Volviendo a la escala de la sociedad, este acuerdo entre naciones no es

práctica a la que algunos animales están conminados, incluso a algún tipo de facultad representativa (*phantasia*): algunos poseen la sensación del tiempo pasado, pueden retener imágenes, entonces, pueden ‘pre-ver’, tipo de *Phronesis*”. Labarrière, Jean-Louis, *op. cit.*, p. 23. El primer paso del estagirita será distinguir la diferencia que existe entre las diversas especies de animales y luego la diferencia de estos con el hombre que pasa por ser un animal gregario más complejo. Precisamente su examen se concentra en el análisis del mundo de los animales gregarios que finalmente “actúan *como si* razonaran”. (Cf. Aristote, *Histoire des animaux*, Paris, Les Belles Lettres, 1969, IX, 48, 631a27) De la posibilidad de deliberar en orden a un fin: entre los distintos géneros de animales no existe otro con esa facultad, aunque manifiesten un tipo de organización “comunitaria”, el resto de los animales reflejará el automatismo de la naturaleza, pero en ningún caso el *lógos* que conduce al hombre a establecer un juicio entre lo conveniente y lo inconveniente para la comunidad. En el fondo se trata de situar al hombre entre los animales gregarios, pero distinguiéndolo, pues es el único dotado de *lógos* para expresar lo justo y lo injusto, capaz de estar en acuerdo y en desacuerdo con otros, con ello, capaz de distanciarse de sus propios pares (Cf. Labarrière, *op. cit.*, 37).

¹ Cf. Kant, Immanuel, *Antropología Práctica*, *op. cit.*, p. 71

² Cf. *Ibid.*, p. 73

³ Cf. *Ibid.*, p. 74

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 75

⁵ Cf. *Ídem*.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 76

⁷ Cf. Kant, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, *op. cit.*, p. 14

independiente de la posibilidad de construir un acuerdo basado en una constitución para los ciudadanos. Ambos se hallan perfectamente ligados y coordinados¹.

Tal antagonismo razonado, dentro de la sociedad como entre naciones, es semejante al que Platón propone frente a la *stásis*: la guerra doméstica se lleva a cabo recordando que la enemistad posee un límite. Tal parece ser el presupuesto de una histórica rivalidad entre pueblos que forman parte de la misma especie, la humanidad, no sin ser semejante a, como en Platón, sucedía *sólo* entre griegos. Tal es la conciencia moderna de que sólo en la competencia y la rivalidad con otros, puede surgir la identidad individual y colectiva, la cultura del pueblo; sólo gracias a la amenazante rivalidad puede prosperar la paz; sólo en relación al enemigo la identidad individual puede reforzarse e ir hacia su centro –como decíamos de Herder- para expresar a su manera el progreso. Pero, a la vez, tal rivalidad no tiene verdadero sentido histórico sino revelándose como una tendencia de la gran familia que forma el género humano.

Finalmente, vemos que Kant va a poner un problema que si bien no va hacer bascular la configuración de su sistema por lo menos manifiesta una cierta contradicción. Este problema es el del vínculo, oposición o posible contradicción en el seno del derecho de gentes, donde a grandes rasgos se opondría el derecho natural, que provee la idea de una comunidad que constituye la humanidad en su conjunto, al derecho positivo entre estados, que no yace fundado en *verdaderos* principios sino en *meras* costumbres. El problema surge cuando observamos que esos mismos falsos principios constituyen ellos mismos las líneas generales de un plan secreto de la naturaleza para hacer cumplir su orden². Tal ambigüedad, en fin, parece extenderse al discurso de gran parte de los ilustrados³. Lo que para este trabajo resulta interesante es que tal inmediata falta de consonancia entre regímenes podría manifestar mucho más que la mera subordinación de uno a otro y llegar en buena cuenta a exteriorizar la ruptura entre el derecho positivo y la teleología. Con el desacuerdo entre derecho y metafísica se duplicarán los *arkhai*. Antes que decidir acerca de la razón de uno y otro, cuestión que supera con creces nuestros intereses, creemos que resulta interesante destacar si no la ruptura de la jerarquía acostumbrada, por lo menos la posible rivalidad entre principios normalmente subordinados. Dicho en breves palabras, resulta que en la medida en que el mundo internacional puede ser realmente *conocido*, la aproximación más fiel a este fenómeno la ofrecerá un derecho positivo capaz de distinguir en el caso concreto los intereses de cada estado y la diferencia de poder entre ellos. Por lo mismo es

¹ "Le problème de l'établissement d'une constitution civile parfaite est lié au problème de l'établissement de relations régulières entre les États, et ne peut pas être résolu indépendamment de ce dernière". Cf. Bélissa Marc, Gauthier Florence, *op. cit.*, p. 497

² Cf. *Ibid.*, p. 498

³ Cf. *Idem*.

que la gran familia de la humanidad deja de tener peso jurídico¹. Esto traduce el ánimo de la época: la política se quiere a sí misma científica y cada vez más crítica con los sueños de hermandad que teje la filosofía de la historia de cuño kantiano. Pero, sin embargo, esto también puede tener una lectura desde Kant, a saber: si la injusticia prevalece en las relaciones entre pueblos, no podemos sino aceptar que el plan secreto de la naturaleza contempla la diferencia de potencia entre estos y, por lo mismo, que una nación, la más fuerte entre todas, sea quien encarne la figura del guía del ensamble de naciones². Consciente de ello en el plano empírico la ley de naciones deberá prever todo el daño que la animosidad entre estados produce prescribiendo una constitución que se concentrará sobre todo en eliminar paulatinamente el derecho de guerra³. La ley moral nos enseña –aunque todo lo contradiga los fenómenos – que los estados desde el punto de vista moral guardan la misma relación que los hombres entre sí: ninguno puede tratar a su homónimo como un medio. Vista tal contradicción entre lo que muestra la experiencia y lo que ordena la ley moral la guerra deberá obedecer a principios según los cuales siempre sea posible salir del estado de naturaleza y entrar en un estado jurídico⁴:

Ninguna guerra entre Estados independientes puede ser una guerra punitiva (*bellum punitivum*). Porque el castigo puede imponerse cuando hay una relación entre un superior (*imperantis*) y un subordinado (*subditum*), relación que no es la que existe entre los estados. Pero tampoco puede haber una guerra de exterminio (*bellum internecinum*), que significaría la aniquilación total de un Estado [...] ⁵.

El reverso de esa cuestión es la constatación de la carencia actual de una verdadera legislación racional, hecho que conlleva a afirmar la sobrevivencia de un “estado de naturaleza” entre los individuos y entre los estados, como lo afirma el propio Kant, más de una década después de escritas las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, que debe considerarse evidente pero provisional:

Puesto que el estado de naturaleza de los pueblos, igual que el de los individuos, es un estado del que se debe salir para entrar en un estado legal, antes de este acontecimiento y todo lo mío y tuyo externo de los estados, que se adquiere y conserva mediante la guerra, es únicamente *provisional* y sólo en una asociación universal de *Estados* (análoga a aquella por la que el pueblo se convierte en Estado) puede valer perentoriamente y convertirse en un verdadero estado de paz⁶

Ese estado de paz es tan terrible como la propia guerra, pues es meramente su inversión. Según Félix Duque dos paradojas presenta esta paz definitiva: a la paz definitiva sólo se llega por

¹ Cf. *Ibid.*, p. 499

² Cf. *Ibid.*, p. 511

³ Cf. *Ibid.*, p. 500

⁴ Kant, Immanuel, *La Metafísica de las Costumbres*, V, 347, p. 186

⁵ *Idem.*

⁶ Kant, Immanuel, *Metafísica de las costumbres*, V, 359, p. 190

medio de la guerra definitiva¹, ya que el estado de naturaleza es un hecho que la Cultura puede persuadir pero no destruir. La única alternativa de la razón sería la dominación de la naturaleza exterior para ponerla al servicio de los hombres. Pero, para ellos estos deben ser capaces de arribar en la teoría al conocimiento de las leyes del mundo y en la práctica al trabajo de la Tierra que se convierte en técnica de la naturaleza. Si ello aparece como una cuestión posible mas difícil aparece en la estela kantiana la dominación de la naturaleza interior “egoísta”, germen de todo mal. A ésta sólo se puede persuadir pero no dominar mostrando su bienestar en el caso hipotético de obedecer a una causa. El ideal de razón es, resumidas cuentas, impotente contra el ánimo del individuo².

2.4.6 Hegel: Estado y sociedad civil

Una posible salida a la antinomia de sociedad ó derecho se halla en Hegel donde la sociedad civil viene a formar parte integral del Estado y el éste viene a ocupar una plaza fundamental en aquella. Para la discusión de este problema que toca al derecho dos obras de Hegel analizaremos brevemente: la Enciclopedia *de las ciencias filosóficas* y los Principios de la filosofía del derecho. En la *Enciclopedia, Segunda sección de la filosofía del espíritu*, el “*Espíritu objetivo*”, Hegel deriva lógicamente la existencia del Estado desde el Derecho pasando por la Moralidad y la Eticidad. Como Kant, Hegel afirma en primer lugar la íntima relación entre libertad y propiedad: la existencia que una persona da a su libertad es la propiedad (§ 486). La propiedad es allí pues la esfera exterior de la libertad del hombre (§ 488) donde se presupone que cada cual debe respetar el derecho del otro; dado que la libertad y la propiedad se dan en una pluralidad, la Cosa aparece como el término medio de una relación entre personas libres (§ 491) donde por medio de un contrato su posesión *contingente* se dará lugar a su movimiento entre personas (§ 495).

Este breve recorrido *imaginario* a través de la relación entre personas destaca pues lo que para Hegel constituye la forma básica de existencia del Derecho abstracto, terminología que viene a corregir el llamado “Derecho natural”. El problema de una tal denominación es la injusticia que hace el segundo término al primero: el derecho no puede ser natural justamente porque está más allá de su *estado*. El autor de la Enciclopedia explicará más precisamente que en la naturaleza no hay propiedad, ni deber ni derecho, puesto que el derecho (condición de la propiedad y el deber) se da únicamente como vínculo de voluntades libres. En la “fabulación” del estado de naturaleza, dirá Hegel, el estado civil y político reclamaba una limitación de la libertad y un sacrificio de los derechos que donaba la naturaleza. Pero

¹ Ciertamente, la liga de naciones hace renacer un estado de guerra (MC VI 350 pfo. 61)

² Cf. Duque, Félix, *Los buenos Europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Nobel, Madrid, 2003, p. 380-382. Cabe recordar el genio kantiano como educador *moral* del pueblo. Llegamos así a la vieja idea Platónica de formar una primerísima comunidad de sentimiento. Para el genio Kantiano véase, “Generalización y Banalización del Genio”, en Duque, Félix, *La estrella errante. Estudio sobre la apoteosis romántica de la historia*, Madrid, Akal, p. 25

en verdad, el derecho no podría existir sino como autodeterminación, que es lo contrario a la determinación “natural”.

Para caracterizar de otro modo ese mal llamado “estado de naturaleza”, Hegel va a hablar del “derecho de naturaleza” como existencia de la supremacía de la fuerza; *donde se ejerce violencia y se carece de derecho* (§ 502). Allí, Hegel concluirá, lo único verdadero que se puede decir respecto a éste es que *“hay que salir de él”*. El derecho, no puede vivir en ese reino de lo salvaje y de la mutua violencia, al contrario sólo puede existir en el reino del hombre o de los hombres, en la sociedad: *“la sociedad, por el contrario es más bien el único estado en el que tiene su efectiva realidad el derecho; lo que ciertamente hay que limitar y sacrificar es la arbitrariedad y la violencia propios de estados de naturaleza”*¹.

Pues bien, lo interesante es ahora detenernos en lo que en el sistema de Hegel ocupa la plaza del estado de naturaleza, de la guerra de todos contra todos, a saber: el “conflicto autorregulado” o el “sistema de las necesidades”. De acuerdo a éste, Hegel propone que la particularidad de las personas comprende primeramente sus necesidades y la posibilidad de resolverlas. Y esta posibilidad queda depositada en la interconexión en la relación con otros que es la *riqueza* general de la que todos obtienen su propia satisfacción (§524). Aquí, por un lado, la adquisición para la satisfacción está condicionada por la voluntad de los propietarios (los objetos *son* aquí propiedad de alguien) y, por otro lado, explica Hegel, está condicionada y medida por el trabajo (*Passim*). Pero, primer problema aquí también se produce multiplicación las necesidades y en virtud de lo mismo la multiplicación de los medios para satisfacerlas. Esta multiplicación, según Hegel, origina la división del trabajo. Así la “riqueza en general” se conoce también como “negocio en general”, elemento que causa la distinción entre estamentos en los que los individuos concretan su existencia y produce una cierta jerarquía y desigualdad con arreglo a su talento natural, habilidad, albedrío y causalidad y de esa manera cada

¹ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, 2005, § 502, p. 532. El paso a del *Derecho* a la *Moralidad* se da con el consiguiente paso: la exteriorización de la voluntad no es ya la mera propiedad, sino la *acción* en virtud de la cual hay un querer y un saber de la cosa que están inmersos en un conocimiento de la distinción del bien y del mal y de las costumbres. La libertad en la *Eticidad* es “voluntad racional”, por tanto, universal que tiene en el singular su saber y su *talante* o disposición anímica. Fundamental, la sustancia que se sabe libre tiene existencia efectiva en el espíritu de un pueblo y éste se da como *desmenuzado* en personas que –en tanto provistas de razón- aprehenden la sustancia como fin y la hacen suya mediante su propia actividad: su trabajo. Hegel no tiene reparos en pensar que comúnmente éste es el significado de la libertad moral en Europa. Correlativamente, dirá Hegel, el horizonte ético se realiza paulatinamente en la familia, la sociedad civil y la constitución política. El matrimonio está ligado a la procreación, al acto sexual, pero como momento familiar, es espíritu sensible. La eticidad se realiza en este momento con la educación de los hijos para que lleguen estos a ser autosuficientes (§ 521) y formar por su cuenta una familia (§ 522). Pero ésta misma sustancia *pierde* su determinación ética al singularizarse en un Pueblo y en sus distintas personas pues cada cual tiene – cada familia- en cuenta como fin no el universal sino su propia particularidad y se convierte así esta sustancia en mera mediadora entre extremos autosuficientes. Tal interconexión general es pues el estado como sociedad civil o estado externo (§523) que se divide en el sistema de necesidades y la administración de la justicia.

cual viene a ocupar su plaza en cada una de las esferas o estamentos; estos son: el agrícola, el mercantil industrial y el intelectual (§ 528).

Ahora bien, la sociedad además de estar referida al sistema de necesidades tiene como determinación de libertad el derecho formal (§ 529):

En la sociedad civil el fin es la satisfacción de necesidades y precisamente en cuanto necesidades del humano, sobre la base de un modo universal estable, es decir, que el fin es asegurar esta satisfacción. Pero en la mecánica necesaria de la sociedad, la contingencia de la satisfacción se hace presente de la manera más variada, tanto en atención a la variabilidad de las necesidades mismas (en la que mucho intervienen opinión y gustos) como por causa de las [distintas] localizaciones y de las conexiones de un pueblo con otro, por los errores y engaños que pueden ocurrir en partes concretas del engranaje [social] y que puede desordenarlo por completo, como también y sobre todo por causa de la condicionada aptitud de cada [individuo] singular para sacar beneficio para sí de la riqueza general. *El curso necesario [de la maquinaria social] olvida las particularidades de las cuales al mismo tiempo se vale para actuar, y no contiene por sí el fin afirmativo de la satisfacción segura de los singulares, sino en relación con tal satisfacción tanto puede ser adecuado como no, siendo así que los singulares son aquí el fin moralmente legítimo*¹.

Hasta ahí Hegel a graficado suficientemente le mecanismo o la dinámica de las necesidades en la sociedad civil, su forma necesaria, junto a la consideración obligada del concurso de elementos espurios en el proceso contingente del cumplimiento de su fin, la satisfacción: frente o más bien porque existe esa contingencia el Estado vendrá a articularse como la unión de los principios de la familia y la sociedad civil (§ 535).

Tal como explica Kervégan, el Estado es el fundamento de la sociedad civil pero ésta es la mediación lógica que le permite desplegar la racionalidad; cada cual es distinta pero supone la otra²: si el estado la sociedad civil sería efectivamente la irracional quimera de los fabuladores del estado de naturaleza. Así pues el Estado actúa en la sociedad civil como poder gubernamental, en primer término, produciendo la justicia: ésta permite el funcionamiento armonioso del sistema de necesidades que quedaba aparentemente fracturado tras la intromisión de la contingencia de los particulares en la satisfacción de las necesidades. La justicia, aquí, como derecho abstracto, explicará Kervégan, *sanciona su supremacía sobre la multiplicidad de intenciones* que pueden ser un obstáculo para la satisfacción de las necesidades³.

El espíritu del texto hegeliano nos parece más interesante que su letra, vale decir, no tanto la concordancia de sus ideas prácticas con su sistema lógico sino los fines a los que sirve son de todo nuestro interés. Hegel permite una defensa de los social, del conflicto y de la contingencia pero

¹ ENC, § 533, p. 550. La cursiva es nuestra.

² Kervégan *op. cit.*, p. 229

³ Cf. *Ibid.*, p. 230

teniendo bien en cuenta que el fin del estado es la protección de la propiedad. Tal fin entonces, debe preparar su maquinaria para el duelo con lo excede al horizonte lógico, lo social, que propiamente es lo que produce una determinada "dislocación" a esa armonía del mecanismo del sistema de necesidades, como a la que predice el lugar de cada hombre (en virtud a las desigualdades de *potencia*) a su estamento. Si el estado entonces debe *habérselas* con lo real, la actualización abstracta del derecho no basta para asegurar la libre interacción de las particularidades, sino que para ello es necesario la policía: la intervención del estado sobre la sociedad es el aparecer de lo racional en la esfera de la finitud¹.

He aquí una cuestión fundamental para lo que vendrá en nuestra investigación: la policía atenderá en primer lugar a los precios y en segundo lugar a la acción social; en suma, se desarrollará como un *affaire* de mercado y de familia. Como explica el mismo Kervégan, Hegel no proyecta que la policía actúe sobre el equilibrio del mercado, sino que a través de ésta el Estado –como el universal actuando sobre el particular- podrá ejercer una previsión relativa de los intereses que conducen más allá de esta sociedad². De esta manera, por obra de la policía, la sociedad se halla siempre "mediada" por la razón; en ningún caso la sociedad es una caos de voluntades que se hacen violencia las unas a las otras, al contrario el estado es la constante intervención en esa contingencia mediante una razón o más bien una tecnología que pone límites a la marcha empírica del sistema de las necesidades. En palabras del mismo autor citado: "El principio del sistema de las necesidades –la mano invisible- tan sólo tiene validez bajo la condición de que otro principio allane, mediante medidas limitadas, los obstáculos que se crea a sí mismo. La necesidad empírica de la política social atestigua que la sociedad civil es contradictoria"³. De manera que lo más interesante resulta ser ese principio que allana, que roza la sociedad civil impidiendo su caída en la naturaleza, la policía:

La prévoyance assuré par la police effectue et préserve tout d'abord l'universel qui est contenu dans la particularité de la société civil, en tant qu'ordre et arrangement extérieur en vue de protection et de la sécurité des masses et des fins d'intérêts particuliers, en tant que ceux-ci ont leur subsistance dans cet universel [;] de même, en tant que, instance supérieure de direction, la police assure la prévoyance relative aux intérêt qui conduisent au-delà de cette société-ci...⁴

La protección de la sociedad contra la amenaza que despierta en ella misma mediante un aparato que constituye la realización del estado en lo finito, tal idea nos conduce directamente a la investigación de Michel Foucault relativa a la Razón de estado y la Policía. Para Foucault, la razón de estado es una *nueva* matriz de racionalidad elaborada desde el siglo XVI según la cual la soberanía se

¹ Cf. *Ibid.*, p. 231

² Cf. *Ibid.*, p. 233; PPhD 327

³ Cf. *Idem.*

⁴ Hegel, GWF, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, PUF, 1998, § 249 p. 307

ejercerá como gobierno de los hombres¹. Hegel parece ser el mejor diagnóstico de época cuando precisamente concibe la policía en términos de *prévoyance*, vale decir, de prevención o proyección, precisamente, como una intervención racional en la contingencia para la propia defensa de la sociedad. En un línea semejante, el principio de la policía, para Foucault se erige contra una serie de peligros y amenazas internas. Allí la sorprendente cercanía de los diagnósticos de Hegel y Foucault no se dejan esperar: si hay que defender la sociedad ¿qué es exactamente lo se defiende? Lo más precioso, el *Estado*, puesto que éste protege la sociedad. Entonces, la justicia protege al Estado contra los riesgos que amenazándole amenazan la sociedad que él mismo debe cuidar (en términos de Hegel puesto que debe existir *realmente* lo social y no el mero derecho abstracto)². Tanto para Hegel como para Foucault, entonces, aquella *prévoyance* deberá plasmar sin constricción un cierto destino al dinamismo de la sociedad civil que tiende a su fragmentación en la oposición de intereses particulares de propietarios y consumidores. En ese marco, la policía será un elemento (o el elemento) de la razón de estado –que nace sin embargo de la policía- que servirá de gozne a la relación –teóricamente incomprendida pero prácticamente eficiente- de Estado y Sociedad. Su importancia radica en gran medida en el control proyectivo que ejerce pues éste será el paso que permite al mero número –la multitud dispersa- devenir cuerpo colectivo, que está vivo y cuyas fuerzas están en crecimiento. Si, tal como destaca Foucault, la razón de estado es correlativa a la caída de las formas imperiales donde los estados nacientes deben luchar los unos contra los otros para asegurar su propia sobrevivencia, lo fundamental será conocer y desarrollar las propias fuerzas del estado³: fortalecer el interior, anudar lo disímil, para triunfar en esa otra escala de la competencia interestatal.

¿Cómo surge la razón de Estado? La razón de estado es derivada como la misma idea de Estado que posee Hegel revela una determinada historicidad. La razón de estado coge pues su forma según Foucault de dos grandes conjuntos de saber y de tecnología política: la tecnología de la diplomacia militar (fundamentalmente concentrada en la organización de alianzas) y la policía (el conjunto de medios necesarios para hacer crecer el estado, del interior, las fuerzas del estado). Como punto de encuentro de ambas e instrumento común se halla el comercio y la circulación monetaria interestatal que nacen con el capitalismo⁴. Paralelamente, el poder policial, según Foucault, no es ni propiamente jurídico, ni militar, ni político, aunque combina todos esos campos; su emergencia está ligada a la existencia de esa malla que se impone con el capitalismo donde se presupone la integración

¹ Foucault, Michel, "Sécurité, territoire, population", en, *Annuaire du collage de France*, 78, *Histoire des systèmes de la pensée*, année 1977-1978, Paris, pp. 445-449 ; reimpresso en Foucault, Michel, *Dits et écrits* III, 1976-1979, Paris, Gallimard, 1994, p. 720. En adelante *DE* III.

² Foucault, M., "La stratégie du pourtour", en, *Le nouvel observateur*, N 759, 28 mai-3 juin 1979, p. 57. Reimpresso en *DE* III, p. 796

³ Foucault M., "Sécurité, territoire, population", *op. cit.*, p. 720

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 721

de todos en el trabajo. Antes del siglo XVIII no hay policía, entendida como sistema constante de vigilancia de los individuos y sus interacciones¹, vale decir como concurrencia de una razón en medio del sistema de necesidades, sobre todo porque, como veremos en el próximo apartado, hay un saber unas prácticas de saber que están avalando la policía o que propiamente la constituyen.

Es interesante seguir la investigación de Foucault con el fin comprender cómo se teje el significado de la razón de estado, fuera del horizonte de la filosofía, aunque nos remita al tempo del discurso Hegel, en una razón práctica o estratégica que mueve la idea de gobierno. El francés recoge varias definiciones de razón de estado y a partir de ellas traza un plano de correspondencias y, aunque no tan presentes, de menores discrepancias. Por ejemplo, éste retoma la definición de Boteri en *Raison et gouvernement d'État en dix livres*: "conocimiento perfecto de los medios a través de los cuales los estados se forman, se refuerzan, duran y crecen"². También la de Palazzo en *Discours sur le gouvernement et la véritable raison d'État*: "un método o un arte nos permitirán descubrir cómo hacer reinar el orden y la paz en el seno de la República". La conclusión que extrae de ambas definiciones es que primera y primariamente la razón de estado se ofrece como un conocimiento positivo³ por lo mismo marca un precedente por el cual el nuevo poder se distancia o directamente rompe con las formas de organización y especulación pretéritas acerca de la naturaleza del poder y la comunidad. Foucault retoma el caso de Tomás de Aquino: para éste en *De regime*, el rey –dirá Foucault– en su reino debe imitar el gobierno de dios sobre la naturaleza; fundar ciudades como dios crea el mundo o como el alma forma el cuerpo⁴. En el siglo XVI y XVII, en cambio, no se observan –en el sentido fuerte de que no se siguen– ni los preceptos de dios ni las leyes de la naturaleza *en general*, sino que se buscan *particularmente* los principios susceptibles de guiar un gobierno práctico⁵. De aquí la primera diferencia que introduce la razón de estado sea concebir la soberanía en los términos de un gobierno de los hombres y no *sencillamente* (aunque presente) la soberanía sobre un territorio. Para la razón de estado no se trata de reforzar el poder que un príncipe puede ejercer en su dominio (como sería el caso de Maquiavelo), sino reforzar el poder y la potencia del estado dado que la nueva convicción augura que éste estado no podrá detener a sus enemigos sino aumentando su propia potencia⁶. Entonces, para lograr el crecimiento de las fuerzas del estado debemos en primer lugar desarrollar un cierto tipo de saber que nos permita responder *cómo* hacer más fuerte al estado. De manera que, como sugerirá

¹ Foucault, M., "La folie et la société", en Foucault, Watanabe, *Telsugaku no butai*, Tokyo, Asahi-Shuppansha, 1978, pp. 63-76. Reimpreso en *DE* III p. 496

² Foucault, M., "Omnes et singulatim: Towards a Criticism of Political Reason", en *The Tanner lectures on human values*, t. II, Salt Lake City, University of Utah Press, 1981. Reimpreso en Foucault, Michel, *Dits et écrits* IV, 1980-1988, Paris, Gallimard, 1994, p. 150. En adelante *DE* IV

³ Cf. *Ibid.*, p. 151

⁴ Cf. *Idem.*

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 152

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 153

Foucault, el arte de gobernar estará ligado a la estadística, al conocimiento de las fuerzas respectivas de los diferentes Estados pues el fin es hacer crecer la *puissance* en el cuadro competido y extensivo que existe en una situación distinta a la del medioevo. Si esta definición se aparta de la idea de Tomas es en la medida en que este arte de gobernar no viene a *obedecer* el orden general del mundo sino a *crear* un conocimiento del que luego habrá de servirse.

En ese mismo cuadro adquiere todo su sentido la policía. Según Foucault, Policía se entiende como un mecanismo al interior del estado, una técnica de gobierno propia del estado; instituye dominios, técnicas y objetivos que apelan –como el mismo Hegel señalaba- a la intervención del estado¹. Tal definición es en parte extraída de las propias ideas relativas o de los tratados de policía. En el libro de Turquet *La monarchie aristodémocratique*, del año, puede verse que la policía lo engloba todo. En su seno, hombres y cosas son analizados en su relación de mutua interferencia. Por ejemplo, es objeto de análisis la coexistencia de los hombres sobre un territorio; la relación de los hombres basada en la propiedad; la preocupación recae también en lo que producen y lo que intercambian. Finalmente esa omnicomprensividad de la policía queda definida en el objeto que ese todo: el hombre vivo activo y productivo².

De la manera en que había tomado distintas definiciones de la razón de estado Foucault procederá para comprender la policía. En primer lugar, siguiendo las ideas de Turquet, dirá que ésta tiene e principio relación con el esplendor de la ciudad: no solamente la belleza o su organización, sino propiamente su vigor. En segundo lugar, estará netamente implicada en la vigilancia del trabajo y el comercio³. Y ambas líneas estarán *nada más* orientadas a dar vida a los hombres y así dar más fuerza al estado⁴. Luego a partir de las ideas de De Lamare y su *Traité de la police* del año, se expone que la policía deberá vigilar unas once cosas al interior del estado: religión, moralidad, salud, provisión, rutas, puentes y caminos, y edificios públicos; la salud pública; las artes liberales (arte y ciencia); el comercio; las fábricas; *los funcionarios y los trabajadores*; finalmente, los pobres. Así, la policía toca a todo lo que se relaciona con la “felicidad”, con el “vivir bien” de los hombres; para ello se refiere a todo lo que reglamenta la sociedad y sus relaciones –único medio dinámico que se ofrece para la conquista del

¹ Pablo López lo señala concretamente. Cuando el Estado se apropia de la guerra profesionalizándola, justificando su razón en la relaciones *exteriores* entre Estados, Foucault contempla el nacimiento de un discurso que versa sobre la *guerra interna*, preocupándose puntualmente del análisis de las técnicas de poder y los efectos de sometimiento interior. Este discurso que rastrea en sentido estricto las relaciones de fuerza presentes en los juegos de poder cuestiona la validez y la evidencia de las nociones de paz civil y soberanía, así como el derecho en su calidad de “racionalidad y neutralidad política”. Así, en este nuevo discurso, la guerra no se comprende meramente como la continuación de la política por otros medios, sino que la historia de la paz y la neutralidad política (y la por qué no la propia razón de estado), *son* la guerra misma. Cf. López Álvarez, Pablo, “La guerra infinita, el enigma de la sublevación. Michel Foucault y la interpretación bélica de la política”, en, Sánchez Durá, Nicolás (ed.), *La guerra*, Valencia, Pre-Textos, 2006, pp. 161-183.

² Cf. *DE* IV p. 155

³ Cf. *Ídem*.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 156

bonheur desde el cumplimiento de las necesidades-. Finalmente, como en el tratado anterior, la policía concierne al viviente: la vida en todas sus formas es el objeto de la policía, pues trata acerca de lo indispensable, lo útil y lo superfluo; vale decir, se proyecta sobre el sobrevivir, el vivir y el vivir bien¹. Más tarde, Foucault retoma las ideas de Hohental en *Liber de politia* de 1776. Allí, como en De Lamare, el objeto de la policía se extiende a la religión, la moralidad, la salud, la comida, la seguridad de personas y bienes, la administración de la justicia, la distracción de los ciudadanos. Finalmente, retoma las ideas de Justi impresas en *Éléments généraux de la police* del año (). El objeto de la policía allí será: la vida en sociedad de los individuos vivientes. En este libro el primer tema lo constituirá el territorio, la pregunta que debe resolverse es cómo está poblado; quienes son los habitantes; sus mercancías, su circulación². Pero su fondo se transparenta con la definición de una misión general para la policía doblemente ambiciosa: en primer lugar, la policía permite al estado hacer crecer su poder y ejercer su potencia en toda su amplitud; y, en segundo lugar, la policía permite hacer feliz a los ciudadanos³. Para el mismo autor: la política tiene un sentido negativo, que se traduce en la siguiente imagen: la del estado que lucha con sus enemigos externos e internos. En cambio, la policía guarda un sentido eminentemente positivo: atender ese doble objetivo que comprende paralela y entrañablemente la vida de los individuos y el vigor del estado. Así como un único medio donde se cumplen ambos ideales, la población se convierte en el objeto de la policía.

2.5 El nacimiento de lo social: el malestar en la ciencia

“Todas las grandes máquinas disciplinarias (cuarteles, escuelas, talleres y prisiones) son máquinas que permiten cercar al individuo, saber lo que es, lo que hace, lo que puede hacer, dónde es necesario situarlo, cómo situarlo entre los otros. Las ciencias humanas son, también, saberes que permiten conocer qué son los individuos, quién es normal y quién no lo es, quién es razonable y quién no lo es, quién es apto y para qué, cuáles son los comportamientos previsibles de los individuos, cuáles hay que eliminar. La importancia de la estadística radica en que permite medir cuantitativamente los efectos de masa de los comportamientos individuales”⁴.

La mitología del origen *salvaje* de la sociedad a estas alturas es de vieja raigambre aunque persista en cierta medida como su sucedáneo el conflicto de intereses de propietarios y consumidores.

¹ Cf. *Ibid.*, p. 157

² Cf. *Ibid.*, p. 158

³ Cf. *Ibid.*, p. 159

⁴ Foucault Michel, “La filosofía analítica de la política” en, *Michel Foucault. Filosofía estética y hermenéutica*, Obras esenciales, Vol III, Barcelona, Paidós, 1999, p. 127

Frente a ello, el progresismo en los términos en que había sido planteado por ejemplo en la filosofía de la historia de Kant o Herder, promovía una marcha estable, aunque no sin inconvenientes a nivel particular, desde ese estado salvaje de conflicto egoísta al estado de civilización o derecho. Dada la situación de crisis de las relaciones interestatales, para Kant, el desarrollo de una buena sociedad permanece como un fin cierto, pero *todavía* irrealizable: la guerra es aún único medio de poner límites a las pretensiones egoístas de cada Estado¹.

Ahora bien, la convicción que inaugura un nuevo tiempo para la ciencia es que la filosofía de la historia, como *mera* especulación, carecía de los principios para pensar y crear las condiciones concretas de una evolución de la vida del hombre en sociedad². Así, el conocimiento (la propia invención de esos *arkhai*) se hace posible con el nacimiento de la ciencia de lo social, que empapa una región dominada hasta entonces por la política y la filosofía de la historia, hecho que transcribe en otro ámbito, el modo según el cual la Policía media la relación de los individuos en la sociedad. Este conocimiento se presenta como un proyecto fisiocrático de ciencia económica, que no traduce solamente el arribo de un nuevo espíritu científico, el positivismo, sino de un nuevo *hacer* político concebido como práctica administrativa³. Como explicará Dominique Damamme:

C'est qu'à l'heure des Lumières la raison scientifique s'est emparée du social, a pris l'habitude d'objectiver les groupes et les pratiques. Mais c'est aussi, et peut-être en premier lieu, parce que la réévaluation de la connaissance expérimentale permet désormais de ranger l'étude des corps politiques dans le champ scientifique, au nom du concept de science en usage dans les sciences physiques. Par son travail réflexif, la philosophie des sciences élargit le domaine du savoir, autorisant la transformation de la nature et du nom de la connaissance des choses sociales [...] ⁴.

El cuerpo político deviene así el eje sobre el que se ejerce un saber proyectivo que persigue propiamente tomar a su cargo la vida del hombre en las escalas individual y colectiva. Las ciencias del hombre reciben así su apelativo de la correspondiente unión de perspectivas del mundo natural y el mundo espiritual que bien puede pensarse como la subordinación del segundo al primero: el hombre aparece entonces como un objeto físico, inventariable; manejable como lo eran hasta entonces los organismos vivos sobre la superficie terrestre; puede ingresar éste así en una nueva *carte* social como en su momento había hecho la cartografía con respecto a los territorios del mundo donde distribuía parejamente pueblos conquistables y recursos disponibles. El antecedente de este plan puede verse a

¹ Duque, Félix, *Los buenos Europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Madrid, Nobel, 2003, pp. 380-382

² Según pareciera el primero en comprender esta cuestión es Hegel al concentrarse, en la idea de derecho, en contrarrestar la mecánica que disloca el orden del universal.

³ Damamme, Dominique, "Entre science et politique. La première science sociale", en, *Politix*. Vol. 8, N°29. Primer trimestre 1995, p. 5

⁴ *Ibid.*, p. 7

través de Condorcet dispuesto a replantear el cuadro del conocimiento como una cuestión de urgencia nacional tras la revolución. El escenario lo describe perfectamente Damamme:

Il faut donc plutôt concevoir «l'art et science» qu'appelle la Société de 1789 comme la partie pratique de la science sociale qu'inscrira trois ans plus tard Condorcet dans son projet de Société nationale des sciences et des arts (1792), aux côtés de la métaphysique et de la théorie des sentiments moraux, du droit naturel et du droit des gens, de l'économie politique, du droit public, de la législation et de l'histoire ; ou encore y voir l'application de la science sociale associée, au sein de la classe de sciences morales et politiques de l'Institut (1795), à l'analyse des sensations et des idées, la morale, la législation, l'économie politique, l'histoire et la géographie. Au fond, art social et législation se recouvrent largement et, dans la mesure où la science sociale s'attache à la découverte des principes de la société et au développement de leurs conséquences, on comprend qu'elle ait été couplée au sein de la classe des sciences morales à la science de la législation. *Tout indique par ailleurs, et d'abord sa situation sur la carte des connaissances tracée par Condorcet dans son Rapport sur l'instruction publique, que la science sociale se substitue à la philosophie politique.* Son objet est le même que celui du Contrat social de Jean-Jacques Rousseau, comme le confirment les textes où le mathématicien-philosophe distingue les branches principales des sciences humaines : l'art social est présenté comme l'application du droit politique, c'est-à-dire de la philosophie politique, sans que mention soit faite de la science sociale¹.

Una actitud remarcable aunque posterior varios decenios a Condorcet es la de Auguste Comte, que escribía a M. Valat en una carta del 8 de septiembre de 1824: "*Je crois que je parviendrai à faire sentir, par le fait même, qu'il y a des loi aussi déterminées pour le développement de l'espèce humaine que pour la chute d'une pierre*"². En otra carta, igualmente reveladora, Comte se dirigía a Cuvier como Secretario de la *Académie des sciences* intentando llegar a la corporación de sabios:

c'est donc à elle qu'il appartient exclusivement de juger les tentatives qui ont pour bout de compléter le système de connaissances naturelles, en soumettant à la méthode scientifique l'étude des phénomènes sociaux, livrée jusqu'ici, d'une manière si préjudiciable pour l'humanité, au vague et l'incertitude des hypothèses métaphysiques³.

Ahora bien, mientras la mirada de Condorcet se orientaba a la reconfiguración de la Institución Científica con respecto a su función pública, las palabras de Comte se dirigían a exigir el reconocimiento por parte de sus pares de la institución del nuevo aliento que movía la ciencia a descubrir en lo social un objeto plausible. Sin embargo, la retórica no habrá cambiado pues las ciencias continúan la larga tradición del estudio del hombre en sus diferentes estados:

¹ *Ibid.*, pp. 4-5

² A. Comte, "Lettre à Valat du 8 septembre 1824", *Correspondance de Comte*, Paris, citado en, Dhombres, Nicole et Jean, *Naissance d'un nouveau Pouvoir : sciences et savants en France 1793-1824*, Paris, Payot, 1989, p. 534

³ A. Comte, "Lettre à George Cuvier", *Nouvelles lettres inédites, archives positivistes*, citado en, Dhombres, Nicole et Jean, *op. cit.*, p. 535

Qu'un philosophe comme Hobbes, soucieux de démontrer le caractère proprement scientifique — plus que rationnel et mathématique — du droit public naturel, rattache l'éthique et la politique aux sciences démonstratives a priori, c'est-à-dire aux sciences purement déductives et les range à côté des mathématiques, n'empêche pas que toute sa construction repose sur une physique des passions, désir de gloire et peur de la peur. Sa politique et sa morale sont bâties sur une physique des corps qui ne peut être qu'une science démonstrative a posteriori fondée sur l'observation des conduites humaines¹

Lo importante, siguiendo el análisis de Damamme, es la investidura científica y más todavía experimental de las aproximaciones más que los objetos y los enunciados, que parecen idénticos a la de la filosofía política. La cuestión de interés entonces es la autoproclamación de ciencia maestra de los principios junto y a imagen de las ciencias físicas y naturales².

No sólo la filosofía de la historia, el pensamiento política o la Moral verán su campo allanado con el nacimiento de esta nueva perspectiva científica de lo social, teniendo en cuenta esta prístina confusión de métodos y objetos, sino que las repercusiones se extienden hasta los límites de la concepción del poder ya que también se produce un desplazamiento en la comprensión de la política que abandona lentamente la larga tradición especulativa para reconocerse eminentemente positiva y técnica. Se trata pues del abordaje científico del conocimiento de las cosas humanas, entre las cuales se hallan las facultades del hombre, la sociedad, la economía, el derecho natural, entre otras y de su medio³, cuestión que con novedad proponía a la par la génesis del conocimiento en cada hombre y la génesis de la ciencia en general. Tal esfuerzo planteaba un nuevo escenario para una historia de la ciencia, una historia lógica, diríamos, que vendría a graficar lo que hubiese ocurrido si los sabios no se hubiesen alejado de la naturaleza y hubiesen seguido desde un comienzo los preceptos del método analítico⁴.

Por otro lado, y es lo que queremos destacar en adelante, se produce pues igualmente una tensión y una rivalidad entre el Político especulativo, y el Científico, cuyo campo de análisis, la sociedad, deviene diáfano gracias al encuentro entre ciencia y mercado. Como dirá Foucault: *"L'état, comme on dit, devient, riche et puissant"*. Pero, la cuestión primordial es que *debe* así conservarse en medio de una vorágine que fácilmente puede hacer cambiar su suerte si no se aplica un conocimiento a ese azaroso dinamismo. La cita continúa: *"la quantité d'espèces en circulation fait monter les prix, toute en donnant aux particulières la faculté d'acheter à l'étranger, là où les prix sont inférieurs ; peu à peu le métal disparaît, et l'État de nouveau s'appauvrit"*⁵. Podríamos pensar que en este contexto histórico –

¹ Damamme, Dominique, *op. cit.*, p. 16

² Cf. *Ibid.*, p. 6

³ Cf. *Ibid.*, p. 5

⁴ Cf. Dhombres, Nicole et Jean, *op. cit.*, p. 548

⁵ Foucault, M., *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966, p. 200

que sería el propio contexto de Hegel- es cuando se produce una devaluación *positiva* de la político, definido por el conflicto, el antagonismo “salvaje” o la dominación, para emerger en su lugar una perspectiva económica de la mecánica del mundo¹; de la organización de lo social como un mercado o concurrencia de competidores, suponiendo la necesaria intervención de la policía para guardar el orden o más bien para asegurar el dinamismo en su gestión². De manera que la devaluación de la política puede producirse en razón de la propia conexión de la ciencia con el individualismo liberal, que conduce al *encierro* del poder político, y del que las ciencias obtienen sus postulados, específicamente, del análisis de la producción de riquezas y de las facultades del hombre³. Según los términos en que lo presenta Simmel, la naturaleza del hombre se descubre en la época como la de un *animal échangiste*⁴ que se suma a la reconocida del *zoon politikon*.

He aquí que se posa un problema sin parangón en la historia del pensamiento político, un problema que afecta desde entonces la concepción de la sociedad y, más concretamente, de la ciudad. El nacimiento de la ciencia social –explicará Damamme- y su práctica se ejerce contra la política concebida en términos de voluntad soberana (de donde ésta venga, de un rey o de un pueblo)⁵ pues para su ejercicio, basta con el conocimiento de los principios que rigen lo social, vale decir, del conocimiento la naturaleza de los hombres *naturalmente* sociales, tal y como ya lo habría anunciado el propio Aristóteles⁶, en un estadio que han ellos mismos concebido la cura a sus necesidades, el mercado.

Dicho en otros términos, el escenario que vemos nacer es el del Renacimiento de los principios más antiguos de la política... *pero sin metafísica*, dado que la ciencia *moderna* viene a actualizar las intuiciones de esos primeros pasos de la política en *La política* transformándolos en verdadero saber del hombre, como organismo vivo, y como miembro de lo social:

¹ Como explica Damamme: “Le social pour Condorcet [...] renvoie à civil, à état politique. Dans la langue de l'époque, ces mots, pour quelque temps encore, sont synonymes. De même, pour Condorcet, il ne pouvait être question de «donner à des hommes un pouvoir arbitraire sur d'autres hommes, mais seulement le pouvoir de former, d'après la raison, d'après la justice, des lois auxquelles d'autres hommes seront soumis». Différente en cela du monde économique, en politique, la bonne monnaie de la science chasse la mauvaise monnaie de la domination et de la lutte pour le pouvoir [...] Dès lors, la politique ne se conçoit pas comme force et comme combat pour la domination, mais comme l'exercice d'un pouvoir orienté vers la rationalisation de ce domaine d'objectivité qu'est la société. Les rapports sociaux et les relations entre gouvernants et gouvernés conformes à la nature ne s'analysent pas en des rapports de domination mais bien en des rapports de justice, même si, par ailleurs, cette justice reflète, pour partie, la nécessité puisque la société prolonge ou explicite les droits naturels (dont le droit de propriété). La politique au sens machiavélien du terme est effacée et, avec elle, le mot qui la nomme”. Damamme, Dominique, *op. cit.*, p. 20

² Como dirá Foucault, “los precios no son justos sino ajustables”. Cf. Foucault, M., *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, *op. cit.*, p. 198

³ Cf. Damamme, Dominique, *op. cit.*, p. 21

⁴ Simmel, Georg, *La philosophie de l'argent*, París, PUF, 1987, p. 355

⁵ Cf. Damamme, Dominique, *op. cit.*, p. 21

⁶ Aristóteles, *Política* I 1253^a 11

c'était, contre tous les discours de grandeur et d'abord contre la rhétorique monarchique sur les «mystères de l'État», plébéiëniser ou démocratiser par avance la politique. C'était signifier avant tout l'illégitimité des prétentions du pouvoir à la toute-puissance et opposer à ses commandements la résistance du fait. [...] L'association était engendrée par les besoins, ni par la volonté du Prince, ni par l'effet des désirs dénaturés et arbitraires des hommes, par exemple le goût aristocratique du luxe. Pour Condorcet aussi, la société n'est pas d'institution volontaire : elle est, de ce simple fait que les hommes sont naturellement sociaux, sociables, *zoon politikon*. C'est cette réalité, humaine et sociale, qu'il faut étudier, d'elle qu'il faut partir sans qu'il soit besoin d'«imaginer» un état de nature ou un contrat social. Le savant connaît la nature de l'homme, pas l'homme à l'état de nature¹.

Esta democratización de la política se produce como un golpe al imaginario de las primeras especulaciones que versan sobre la esencia del poder pues la política aparece precisamente retratada, contra la retórica y la mitología de la soberanía y su estado original de violencia, como un orden ya organizado al que el hombre adviene sin mediar voluntad. Se trata entonces de comenzar por el hecho social del hombre: al hombre lo conocemos –o dónde mejor le conocemos- es en la ciudad, que no es cualquier comunidad, sino el único lugar posible en que puede desarrollarse y mejor su vida social. El conflicto y el antagonismo social son en este caso derivados de una cuestión más esencial que es la ciudad. Allí ambos pueden ser educados: tanto el amor al poder como los deseos de los individuos que, buscando su propio placer, se desprenden de la unidad que deben formar en tanto que ciudadanos. Justamente, en ese contexto el pueblo termina de ser una ficción útil para devenir como población objeto de ciencia, más precisamente, objeto de cuidado para la fortaleza del propio Estado.

La ciudad adquiere radical importancia para la nueva ciencia de lo social que recuerda un tanto a la propuesta de Platón de constituir un verdadero organismo que hiciese “inútil” la política. En pocas palabras, la ciudad es ahora, gracias a sus instituciones nacidas de las manos del saber social, un apéndice de la naturaleza que le asistirá en la tarea de llevar a su destino a seres naturalmente sociables. La urbe es pues el nuevo organismo que debe ocuparse del buen crecimiento de todos los individuos que, como veremos, han de crecer en un perfecto “aislamiento colectivo”. La ciudad debe ser capaz de erigirse como el instrumento que potencia la salud de la población y por ese camino de la nación. La tarea es atender a las bases biológicas de lo social con el fin de diagnosticar lo que debilita y conocer lo que fortalece. Entonces es cuando la política se reconoce como un *affaire* eminentemente técnico confundándose con la policía al combinar la administración actual con el cultivo de un saber proyectivo.

¹ Damamme, Dominique, *op. cit.*, p. 23

3 Metrópolis: fin de la ciudad

3.1 La realización del saber de lo social

3.1.1 Industria y arquitectura

Desde finales del siglo XVIII la arquitectura comienza a estar ligada a los problemas de población, de salud, de urbanismo. Antes, el arte de construir respondía sobre todo a la necesidad de manifestar el poder, la divinidad, la fuerza. El palacio y la iglesia constituían las grandes formas, a las que hay que añadir las plazas-fuertes; se manifestaba el poderío, se manifestaba el soberano, se manifestaba Dios. La arquitectura se ha desarrollado durante mucho tiempo alrededor de estas exigencias. Pero, a finales del siglo XVIII, aparecen nuevos problemas: se trata de servirse de la organización del espacio para fines económico-políticos¹.

El trabajo de Platón y Aristóteles, según nuestra investigación, pareciera adquirir verdadera relevancia con la revolución industrial y la explosión urbana del siglo XIX, más precisamente, con el consiguiente nacimiento de una ciencia cuya objeto será la ciudad. El surgimiento de la ciudad industrial² si bien contribuye a la ruptura de la concepción orgánica de la ciudad, se convierte en el laboratorio de una nueva experiencia del porvenir mediando las ideas del positivismo. Y estas nuevas ideas positivistas, que buscan liberarse de la teología y de la carga especulativa del pasado, se introducen en el campo de lo urbano abriéndose camino a través del encuentro de la industria y el mercado como el indicio *en* el presente de un futuro añorado y, por consiguiente, como un momento de ruptura con el pasado. Uno de los representantes de esta fe en el porvenir es sin duda Saint-Simon, vocero que apunta a la asociación universal³: *"toute par l'industrie, tout pour elle: une nation n'est pas autre chose qu'une 'grande société industrielle'. La société nouvelle sera positiviste et industrielle. Et elle sera par nature internationaliste"*⁴.

¹ Foucault, Michel, "El ojo del poder", en, Bentham Jeremy, *El panóptico*, Buenos Aires, La piqueta, pp. 11-12

² "La révolution industrielle, la brutale expansion de la production déclenchée au XIXème siècle par l'apparition du système des usines et des machines, modifia l'image du monde plus profondément que ne l'avait fait la révolution sociale en France (...) Personne n'avait pu échapper à son emprise, car la révolution industrielle n'était pas un bouleversement politique aux conséquences limitées. Elle accapara non seulement l'homme tout entier mais tout ce qui l'entoure. En outre les révolutions politiques aboutissent, a bout d'un certain temps, à un nouvel équilibre social ; mais l'équilibre que la révolution industrielle a fait perdre à la vie humaine n'a pas encore été rétablie. La conséquence la plus frappante de la révolution industrielle fut de mettre fin à la douceur de la vie et au sentiment de sécurité. L'individu succombe à la fièvre de la production ; il est dévoré par elle". Giedion Sigfried. *Espace, Temps, Architecture*, Paris, Denoël, 1978 p. 118

³ Charle, Christophe, *La discordante des Temps, Une brève histoire de la modernité*, Paris, Armand Colin, 2011, p. 61

⁴ Mattelart, Armand, *Histoire de l'utopie Planétaire. De la cité prophétique à la société globale*, Paris, La Découverte, 2009, p. 116

El discurso de científico sobre lo social en ningún caso se limita a una existencia meramente teórica, puesto que efectivamente persigue la realización de su objeto, involucrándose en su propia formación en la situación concreta de la dinámica de la metrópolis. En otras palabras, la virtud del ejercicio de este pensamiento es “hace nacer” su objeto, razón de la distancia que toma el saber con la especulación que imaginaba el futuro en un más allá¹.

La ciudad industrial se ofrecerá ejemplarmente a la ciencia como medio para la realización de la “verdadera” comunidad, pues se presenta como una verdadera alternativa para la satisfacción de las necesidades sociales. Pero, puede ser que ésta también se presente como fin o “modelo”, dado que finalmente deviene patrón del intercambio “ciudadano”. La diferencia entre ambas alternativas no es menor, pues si la ciudad es “medio”, permaneceríamos en los dominios de la teleología. Pero si ésta es “fin”, entraríamos en una época sin precedentes, ya que detona un proceso que comienza con la destitución de la filosofía de su lugar de privilegio –madre de las ciencias- y termina con el fin de la política o con su conversión en “mera” técnica de resguardo del buen reparto y orden de las funciones de máquina. La industria ofrece la oportunidad de reunir quienes desde siempre se hallaron enfrentados. No hay razón para el desencuentro. Todos los países de Europa pueden formar una sola comunidad y, por qué no, una sola y gran ciudad transnacional. Tal parecer resume el espíritu de Saint Simon frente a la nueva época en *De la réorganisation de la société européenne: ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son indépendance nationale* :

L'industrie es une ; tous ses membres sont unis par les intérêts généraux de la production, par les besoin qu'ils sont de la sécurité et de la liberté dans les échanges. Les producteurs de toutes les classes, de tous les pays sont essentiellement amis ; rien ne s'oppose à ce qu'ils s'unissent, et la coalition de leurs efforts nous paraît la condition indispensable pour que l'industrie obtienne tout l'ascendant dont elle peut et doit jouir².

Pareciera cierto, a primera vista, que la ciudad industrial crece en la dirección que augura Saint-Simon, convirtiéndose Europa entera en una gran fábrica. Lo que debe escucharse tras sus palabras es una exhortación a corresponder al llamado de la historia que el cree oír al abandonar el abordaje político de lo social prefiriendo en su lugar las ciencias (naturales³) y la industria. Pues, si

¹ Cf. Charle, Ch., *op. cit.*, p. 57

² Saint-Simon CH, *De la réorganisation de la société européenne: ou de la nécessité et des moyens de rassembler les peuples de l'Europe en un seul corps politique en conservant à chacun son indépendance nationale*, París, Les presses françaises, 1925, p. 96

³ “C'est aux sciences de la nature qu'il va demander maintenant le secret des certitudes sociales, dont il a la inquiétude. J'ai me éloigne en 1801 de l'école polutechnique, écrit-il, je m'établis près de celle de médecine : j'entre en rapport avec les physiologistes”. Maxime LeRoy, *La vie véritable du comte Henri de Saint-Simon*, París, 1925, p. 192-193. Citado por Benjamin, Walter, *Paris Capitale du XIXème Siècle. Le livre des Passages*, París, Cerf, 2009, [U 11, 2] p. 605

Europa ha de encontrar por fin una unidad, ésta vendrá de la mano de la ciudad que ha devenido una gran industria.

L'objet de l'industrie est l'exploitation du globe, c'est-à-dire, la appropriation de ses produits aux besoins de l'homme, et comme accomplissant cette tâche elle modifie le globe, le transforme, change graduellement les conditions de son existence, il en résulte que par elle, l'homme participe, en dehors de lui-même en quelque sorte, aux manifestations successives de la divinité, et continue ainsi, l'œuvre de la création. De ce point de vue l'industrie devient le culte.¹

Ahora bien, la buena nueva es que ese globo no sólo puede ser apropiado, pues están las condiciones para ello en la industria, sino que la apropiación corre paralelo a la *creación* de un mundo nuevo de acuerdo a las necesidades del hombre. Entonces, no el hombre sino la multitud se convierte en la medida de todas las cosas y a través de ella la industria deviene el lugar común. Pero falta todavía comprender que detrás de la imagen del globo se halla la posibilidad de ir por todas partes: el *chemin de fer*, sin duda ha hecho que el globo sea no sólo recorrido sino que vea su fisonomía completamente transformada: "*La marque historique du chemin de fer consiste en ceci qu'il représente le premier –et sans doute le dernier, jusqu'aux grands paquebots – moyen de transport à former des masses. La diligence, l'automobile, l'avion ne transportent les voyageurs qu'en petits groupes*"².

La arquitectura aparece como la encargada de construir los puntos que atraviesa el ferrocarril; de hacer posible esa unidad de la Europa a partir de cada uno de los edificios singulares que componen esa red por medio de la cual se extiende una sola voz, la del progreso industrial. Y es claro que ya no es tanto una arquitectura simbólica lo que pone en juego una suntuosa megalomanía soberana, sino una tal que reagrupa las partes del cuerpo social y las ordena según una estricta economía concentrada en maximizar cada recurso. Con todo, la arquitectura pasa de ser el reflejo de la potencia soberana a convertirse en la administradora de la vida en conjunto. En esa línea tal vez puede ser leída la experiencia de Claude-Nicolas Ledoux:

C'est à l'architecture à surveiller le principe ; il peut activer le principe ; il peut activer les ressources de l'industrie, ménager les produits, éviter les entretiens coûteux ; il peut augmenter le trésor par des combinaisons dont l'art est le prodige³.

Ledoux es el primer arquitecto célebre de una época prolífica en nombres y teorías. Fue el constructor de la primera fábrica racional (Salinas de Franche-Comte) y la primera ciudad obrera para destinada a quienes allí trabajaban. Su obra, pese a ser funcional, no abandona, según Ragon, un anhelo simbólico, dominando nuevamente las formas circulares: la esfera parece ser la clave para

¹ *Doctrine de Saint-Simon. Deuxième année. Exposition 1829*, París, aux Bureaux de l'Organisateur, 1830, p. 219. Citado por Charle, Ch., *op. cit.*, p. 68

² Benjamin, Walter, *Paris Capitale du XIXème Siècle. Le livre des Passages*, *op. cit.*, [U 18,4] p. 618

³ Ledoux C-N, *L'architecture considérée sous le rapport de l'art, des mœurs, de la législation*, París, 1804

escapar a la tiranía del ángulo recto¹. Así, la arquitectura de Ledoux guardará, no tanto el principio de la comunidad –la memoria del nosotros-, sino la chispa que alimenta el “fuego de los hornos” que preparan los pasos de esta *nueva* historia, transparente, de una sociedad que ha dejado esa oscuridad de la potencia soberana para confiarse a las luces de la ciencia y la economía.

Y, sin embargo, la arquitectura del tiempo de Ledoux no puede considerarse un fenómeno unitario, rápidamente el principio se multiplica y sólo es posible hablar de arquitecturas como fenómeno plural donde muchas veces las ideas se presentan en rivalidad las unas y las otras. Tal es el caso de una generación de teóricos de la arquitectura y de la sociedad, abocados a la tarea de describir una ciudad ideal, entre ellos Cabet, Fourier y Considérant, y el mismo Saint-Simon. Cabet en *Voyage en Icarie* (1840) recorre los principales elementos de esa ciudad de lejos donde todos los ciudadanos son soldados; todos trabajan en un talleres colectivos; donde no existen las pequeñas boutiques sino los grandes emporios públicos abiertos y libres a la distribución; donde no existen ni vendedores ni compradores. En Icaria todas las casa son iguales reunidas en damero, las calles son largas y rectas; se proyectan canales subterráneos para la evacuación de las aguas servidas; las calles están preparadas para recibir cuatro vehículos; existen espacios verdes y áreas de esparcimiento. El arte en Icaria ocupa un lugar de importancia: representa los deberes sociales si retórica, cada espacio construido de acuerdo a su función posee su propio retablo donde se muestra su lugar en el plan de una sociedad perfectamente planificada².

La arquitectura en su pluralidad aparece como el elemento esencial que confiere unidad al proyecto industrial europeo vinculándose esencialmente a la policía, la técnica que asegura el orden y el reparto que organiza el estado para su propia fortaleza mediante el bienestar de los otros. Dicho de otra manera, la ciudad se convierte en instrumento de orden bajo el mismo antiguo principio de evitar el estancamiento (la *stásis*) y potenciar la circulación. Pero, esta vez, este fin no se conseguirá tomando en cuenta la jerarquía de los entes –como el caso de Platón- sino retratando la jerarquía que determina la posición de los individuos en la maquinaria social³, siguiendo el principio de control y administración de los flujos, en concreto, en la producción de una espacio gobernado por las necesidades del mercado y la industria.

En ese contexto debemos comprender el desarrollo y “modernización” de la policía, logrando el cometido de la administración del “vivir juntos”. Eso quiere decir que la expulsión del conflicto –y el fin de la política- no se resuelve meramente en la administración, sino gracias a que existe una producción

¹ Ragon, M., *Histoire de l'architecture et de l'urbanisme modernes I. Idéologies et pionniers 1800-1910*, op. cit., p. 298

² Cf. *Ibid.*, pp. 58-70

³ Destacamos el paralelo entre la industria y la teoría del hombre: “La production industrielle et le capitalisme se sont emparé des villes historiques. Le capitalisme les a remaniés et les remanie encore”. Lefebvre, Henri, *Le droit de la ville, II, Espace et politique*, París, Economica, p. 172

de sujetos que es preindividual. Tal es lo que parecen mostrar Ledoux, Cabet, como Saint Simon. La ciudad en adelante aparece “desnuda”, desgarrada, como puro engranaje, involucrada tanto en la satisfacción de las necesidades de los individuos, como en la producción de un nuevo escenario suntuoso que encarna el “vivir bien”¹. La nueva “cosa pública”, lo que en Grecia se identificaba con el trato colectivo de los asuntos de la *polis*, deviene objeto económico, pero de una economía extendida que se refiere tanto a las necesidades más básicas, como procurar techo, salud y alimentación de la clase trabajadora; a la integración de los sujetos en la maquinaria industrial; así como al propio bienestar y felicidad de la población.

Desde entonces formar parte de la vida de la ciudad no será otra que cosa que participar de la producción en la que la propia ciudad cobra vida; “ser parte” de la ciudad ya no remite a la cosa litigiosa de lo político; de la búsqueda colectiva de lo mejor para la vida común. Ya nada hay que buscar, nada hay oculto –ni para acordar ni diferir- pues la cosa común ha dejado de ser un misterio para convertirse en “objeto” de saber. Desde que el fin de la vida social se convierte en objeto de saber científico-técnico; una vez que un saber “sobre” el hombre y sus necesidades impone su impronta, aparentemente la búsqueda colectiva de lo común se vacía de sentido. Ya no se trata de buscar, descubrir o negociar un punto de equilibrio, sino que la fuerza, la técnica y la inteligencia se abocan a engendrar lo común, haciendo que los individuos formen parte del propio “mecanismo” de la ciudad, de esa sincronía indefectiblemente marcada por la jerarquía de los sujetos en el proceso productivo.

Este aparente “fin del conflicto” y “fin de la política”, efecto de la conquista de un saber de lo social –preludio de la técnica y la administración política -, sólo se comprende gracias a la explosión urbana, con el aumento de habitantes de las ciudades, con el desborde de su límite orgánico; con un crecimiento que viene a romper la unidad orgánica tejida entre ciudad y ciudadanos². Pero, a su vez, este fenómeno sólo se comprende con la ascensión de la producción y la industria como principal interés del estado, de su vitalidad, de su potencia.

La arquitectura aparece como el instrumento fundamental para proveer de un nuevo *arkhé* para la comunidad: en la metrópolis se produce un nuevo espacio, fundamentalmente determinado por los nuevos materiales y técnicas de construcción y montaje. Según Giedion, al progreso técnico

¹ “C’est donc dans la métropole que les manifestations les plus avancées de la modernité se donnent à voir. Elle es le laboratoire de la vie moderne”. Simay, Philippe, “Walter Benjamin : La ville comme expérience”, Paquot, Thierry, Chris, Younès eds., *op. cit.*, p. 66

² Como muestra Foucault, en el paso de la ciudad a la metrópolis puede notarse que la masa es el resultado de las técnicas de producción de sujetos aptos para el trabajo fabril, una vez que la vida rural ha sido “superada” como forma de vida predominante. El control y el saber se realizarán ambos con vistas a ese nuevo “ensamble social” cuya sola unidad es producto de las técnicas de cuantificación, cuya cualidad resulta inútil de discernir. Tal objeto que desafía los métodos de análisis tradicionales rápidamente llega a ser medido gracias a la introducción de la estadística –que será fundamental para el nacimiento del concepto de “población”, clave, para la policía y para el saber de la ciudad- momento desde el cual la masa se rinde al número que desde entonces se ocupa de su bienestar, su crecimiento.

concretado en la acción del acero y el vidrio habría sido verdaderamente confiada la tarea de construir el lugar común en su doble vertiente moderna: los lugares de ocio, como galerías comerciales, y los lugares de trabajo, las fábricas y ciudades obreras: los trabajadores, desde entonces, se vieron atados a la máquina en esas micro ciudades donde la vida cotidiana transcurría al ritmo de la máquina¹. Las nuevas tecnologías en la construcción reflejan la conciencia de una época que se quiere así misma "transparente" en una época marcada por la construcción de los no-lugares –estaciones, centros de exposiciones, etc.-, fácilmente desmontables, dado que el crecimiento acelerado de la urbe impide cualquier construcción y montaje durable.

3.1.2 La metrópolis y el consumo

Tal aceración no encuentra una metáfora sino una analogía en el consumo. Ese mundo industrial no estaría completo sin la deriva de la producción hacia un ámbito completamente nuevo, el de la moda y el consumo, por donde la burguesía vivirá *otro* mundo que el de los pobres: *"la mode es un témoin, mais un témoin de la grande mode seulement, car chez tous les peuples... les pauvres gens n'ont pas plus de modes que d'histoire et leurs idées, leurs goûts, ni leur vie ne changent guère"*².

Como vemos, la producción no estará meramente ligada a la resolución de las necesidades sociales, sino a la creación de deseos en el nuevo imaginario del consumo, unido al gasto, al dispendio en objetos suntuosos u ordinarios, en cualquier caso, más allá de toda utilidad. La fábrica –la escuela, el hospital- pero también las calles, las tiendas, el comercio y la mercancía son partes integrantes de su nuevo paisaje. Específicamente, la *cultura* del consumo emerge como corolario de una sociedad donde se establecen nuevos vínculo entre poder y economía, concomitantes a los de poder y saber: *"la mode va de haut en bas [...] les couches moyennes pourraient essayer de lancer une mode. Leur tentative serait vaine, car ne rien plairait davantage couches supérieurs que de voir les premières avoir une mode spécifique"*³.

La ciudad industrial se habrá convertido, al cabo de pocos decenios, en el escenario de la opacidad de su mecanismo productor de miseria⁴: la ciudad industrial, junto con constituir un sueño de

¹ Sobre las ideas de Ledoux Vidler comenta: "Les lieux des ouvriers, les ateliers, les logis des forgerons et des tonnelières, les bâtiments à la fabrications du sel, les bourreaux et les locaux réservés au directeur ou à ses assistants, les logements des commis surveillants sont désormais séparés les uns des autres et installés dans des pavillons indépendants. L'espace de chaque pavillon reçoit un traitement spécifique, comme s'il s'agissait de mettre en valeur la diversité des problèmes sociaux et technologiques qui ont dicté les plans et l'articulations des bâtiments". Cf. Vidler, Anthony, *L'espace des lumières. Architecture et philosophie de Ledoux à Fourier*, Paris : Picard, 1995. 171

² Montroue Eugène, *Le XIXème siècle vécu par deux Français*, Paris, p. 241. Citado por Benjamin W., *Paris Capitale du XIXème Siècle. Le livre des Passages*, op. cit., [B 4, 6] p. 97

³ Rudolph von Jherings, *Der zweck im Recht*, II, Leipzig 1883, p. 234-328. Citado en Benjamin W., *Paris Capitale du XIXème Siècle. Le livre des Passages*, op. cit., [B 6 ; B 6a, 1], p. 100

⁴ Cf. Charle, Ch., op. cit., p. 91

sociedad es también la peor pesadilla que la ciudad había jamás conocido. Principalmente las grandes ciudades se enfrentan a la carencia de habitación popular, a las enfermedades y la decadencia moral¹:

L'agglomération extrême des populations dans les villes, l'insalubrité des logements, la contagion de l'exemple, les abus du régime manufacturier, l'incertitude du travail, l'abandon des enfants, caractérisent généralement les grands centres de fabriques et se trouvent réunis au plus haut degré d'intensité dans la Seine-Inférieure... les deux affligeants (points) sont l'insalubrité des logements et l'abus du travail des enfants dans la manufacture. C'est par là que le mal se perpétue dans sa fleur, en créant une population malade, souffreteuse, à qui manque toute à la fois la force physique et la valeur morale².

A partir de 1826 la *Compte générale de l'administration de la justice criminelle*, criminalizando esa miseria, *muestra* el fuerte crecimiento de la criminalidad en la capital; la *Gazette des tribunaux* contribuye al crecimiento del sentimiento de inseguridad relatando la los constantes ataques nocturnos y los procesos criminales. Distintas investigaciones muestran que los pobres, a fuerza de carecer de medios para la sobrevivencia encuentran en el robo y la prostitución y otras conductas impropias, los medios para sobrevivir³. La ciudad bascula entre dos horizontes con la industria y el mercado en el centro: productor de miseria y medio de liberación para una sociedad reconciliada.

La abundancia y la exuberancia de las mercancías parecen cegar los ojos del "ciudadano" convertido en consumidor. El placer de disfrutar de los objetos en exposición hace las veces de paliativo frente a las diferencias sociales y a las nuevas jerarquías que se han impuesto en la ciudad. No obstante, es ese panorama urbano de la ciudad escaparate lo que resulta interesante, por ejemplo, a los ojos de Benjamin. Para éste, llena de contradicciones, las metrópolis del siglo XIX ofrecen un ejemplo combinado de lucha social y alienación, de vida y muerte de la política en el decorado urbano⁴. A los ojos de Benjamin, la presentación estética de dicha forma emergente se deja ver, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, como una presencia pública sin precedentes, a saber: como la imagen sin interior del hombre, como el puro brillo de una presencia cuya esencia no está al alcance del otro. Como un objeto expuesto para su contemplación, el anónimo paseante reluce en público mientras ve relucir a otros en un infinito juego de espejos. Y si el espejo es su figura, el vidrio es su elemento y su metáfora. Éste permite la construcción del deseado imaginario urbano progresista en el que la transparencia y la igualdad de todos los hombres se manifiesta en la existencia de un espacio privado

¹ Cf. Ragon, M., *l op. cit.*, p. 57

² Blanqui, Adolphe Jérôme, *Des classes ouvrières en France pendant l'année 1848 (1849)*, citado por Ragon, *op. cit.*, p. 39

³ Cf. Charle, Ch., *op. cit.*, p. 91

⁴ "Pour Benjamin – escribe Philippe Simay – la ville ne peut être en soi un objet d'investigation car celle demeure un lieu d'oppression et de souffrance sociale qu'il importe de combattre. Elle constitue bien plutôt un espace d'expérimentation, de résistance et de luttes politiques : le territoire d'une reconquête dans un société dominé par les formes aliénantes du capitalisme". Cf. Simay, Philippe, Walter Benjamin, "La ville comme expérience", en Paquot, Thierry, Chris, Younès eds., *op. cit.*, p. 70

que asegura el carácter de individuo autónomo e independiente de la comunidad de origen, pero que se combina con la suficiente presencia pública y escénica para componer una vida urbana "integral". Para Benjamin, no obstante, esa vida reflejada en el espacio público, en la miríada de paseantes, es una pura aparición in-esencial, mero brillo sin alma. Individualismo y soledad es el precio que ha pagado la ambigua realidad que rodea la conquista de las libertades burguesas:

Égotiste – on le devient à Paris, où l'on ne peut guère faire un pas sans apercevoir son Moi chéri. Miroir après miroir ! Au café et dans les restaurants, dans les boutiques et les magasins, dans les salons pour la coupe des cheveux comme dans les salons littéraires, aux bains et partout, chaque pouce un miroir !¹

Habíamos señalado la estrecha relación entre lo urbano y lo policial: la ciudad deviene objeto y a la vez campo de la intervención conjunta del saber y del poder. La ciudad se convierte en un medio bastante especial destinado a la creación no de una comunidad sino de un interior donde cada habitante yace igualmente distante; donde a fuerza de crear una misma sensibilidad la anestesia se ha convertido en el nutriente de una experiencia sin carácter ni singularidad. Sin duda, Charles Baudelaire² habrá hecho el retrato de época de esa sensibilidad sin parangón:

Morne esprit, autrefois amoureux de la lutte,
L'Espoir, dont l'éperon attisait ton ardeur,
Ne veut plus t'enfourcher ! Couche toi sans pudeur,
Vieux Cheval dont le pied à chaque obstacle bute.

Résigne-toi, mon cœur, dors ton sommeil de brute.

Esprit vaincu, fourbu ! Pour toi, vieux maraudeur,
L'amour n'a plus de goût, non plus que la dispute ;
Adieu donc, chant du cuivre et soupirs de la flûte !
Plaisirs, ne tentez plus un cœur sombre et boudeur !

Le printemps adorable a perdu son odeur !

Et le Temps m'engloutit minute par minute,
Comme la neige immense un corps pris de roideur ;
Je contemple d'en haut le globe en sa rondeur
Et je n'y cherche plus l'abri d'une cahute.

Avalanche, veux-tu m'emporter dans ta chute ?

La realización de la *pólis* en la metrópolis del siglo XIX (semejante como Platón lo había proyectado a partir del orden de los espacios, de la sensibilidad común y de la circulación), coincidiría con la paradoja del fin histórico de la ciudad (aunque el mismo hecho no impida su devenir). La

¹ S.F. Lahrs (?), *Briefe aus Paris (Europa. Chronik der Gebildeten Welt)* Citado en, Benjamin W., *Paris Capitale du XIXème Siècle. Le livre des Passages, op. cit.*, [R la, 4] p. 554

² Baudelaire, Charles, LXXX "LE GOUT DE LA NEANT", *Les fleurs du mal*, en, *Œuvres complètes I*, Paris, Gallimard-Pléiade, 1975, p. 76

conversión de lo que antiguamente estaba en manos de la política *ciudadana* en asunto concerniente a la policía, que fundamentalmente orden los destinos de la familia, contribuye a la realización del sueño platónico de una sola y gran familia. La omnipresencia de la policía en la metrópolis no sólo se traduce en control de los latidos de la ciudad, sino que alienta la confusión definitiva de los asuntos de la familia y los asuntos del estado, eje sobre el que se produce la crítica total a la política y a la experiencia de la heterogeneidad que habría defendido Aristóteles con firmeza.

3.2 La razón de estado II: en la ciudad

Foucault ha intentado indagar en lo que para él debiera reconocerse como un cambio sin precedentes en la esfera del poder, a propósito de la diferencia entre el mundo disciplinario de la ciudad y el horizonte del control policial de las poblaciones "metropolitanas". La primera, en tanto técnica, actuaba localmente sobre los individuos, comenzando por distribuirles en un espacio en el que se producían los discursos y las prácticas de sujeción¹; la segunda, de manera distinta, actuará sobre las poblaciones como una tecnología –amparada en un saber o en una reunión de saberes- a la que incumbe el conjunto de la sociedad, pues el conjunto y no la parte será el "ámbito" sobre el cual las ciencias sociales habrán de interrogarse, buscando los elementos que forman o no forman parte de la nueva *polis*², que conoce una dimensión inédita y cuyo mismo crecimiento se hallará sujeto a una transformación cualitativa de la vida de la ciudad. La pregunta es, entonces, dónde situar el corte que divide las dos épocas (si lo hubiera) y de qué manera éste podría afectar indistintamente al campo de la economía, la política y la realidad material de la ciudad. Para Foucault lo que permite comprender la situación de crisis es un fenómeno que es esencial a la consolidación del siglo XIX, que vendría preparándose ya los siglos precedentes, a saber, la emergencia y consolidación del mercado. La transformación que éste provoca no se reduce al plano de los intercambios económicos, sino que se extiende al conjunto de las relaciones entre los individuos y entre estos y el Estado. En sus palabras, "*dès que le marché gagne d'importance, le contrôle de la population devient fondamental. Là l'état de police se confonde avec l'administration*"³. Para comprender el alcance de esta afirmación volveremos brevemente sobre el nacimiento de la policía el siglo XVII, esta vez para interrogarnos acerca de la diferencia entre la acción del soberano y la intervención de la policía, pues ello nos conduce a reconocer una nueva idea o un nuevo uso del territorio y de la ciudad. En términos exactos en el siglo XVII el soberano ejerce el poder creando las condiciones de una "geopolítica" mediante la cual la

¹ Cf. Foucault, M., *Surveiller et punir. La naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975, p. 200.

² Cf. Villani, Tiziana, "Michel Foucault et le territoire", en, Paquot Thierry, Chris Younès eds., *op. cit.*, p. 169.

³ Cf. *Ibid.*, p. 162

relación de los individuos y su medio será intervenida¹ para asegurar el buen reparto y las buenas conductas de los hombres en el espacio que compete a cada cual. Se trata, pues, de la constatación de una técnica, de una disciplina que se proyecta sobre el medio esperando regular, incluso dirigir, las conductas localmente. La acción coordinada del saber del hombre y de la sociedad con la arquitectura posibilita una intervención directa sobre los hombres y sobre el, territorio creando un ámbito de visibilidad donde las libertades son constreñidas². En ese plano la labor del arquitecto es comparable a la del "gran artesano", el Demiurgo, que es capaz de insuflar a las criaturas el justo impulso vital por medio del cual éstas son capaces de encaminarse siguiendo el buen orden del espacio, donde los espacios son distribuidos según una jerarquía³.

A diferencia de lo anterior la gubernamentalidad en el siglo XIX intentará administrar las poblaciones, organizando un sistema jurídico basado en el respeto de las libertades. Tal respeto a la libertad se base eminentemente en una libertad para la asociación, para los intercambios, en suma para realizar la ciudad, que en la práctica tendrá por condición de existencia la policía⁴. Es en este contexto cuando vemos consolidarse la "razón de estado" y la ejecución de un proyecto urbano que se desarrolla con premura siguiendo los movimientos del mercado. El Estado es aquí lo que se introduce en el seno mismo de la vida siguiendo los latidos del mercado en una ciudad hecha a su imagen y semejanza. Pero la "razón de estado" y la policía se acompañan como los términos necesarios de un proyecto de realización del orden de la ciudad que descubren y desarrollan las ciencias de los social. Y este orden estará estrechamente ligado al dinamismo del mercado, como si el flujo normal de los intercambios, así como la reducción del ciudadano al consumidor, constituyeran el paradigma que determina la fluidez del organismo "ciudad", que crece y se alimenta de la buena salud de aquel, haciendo crecer las propias fuerzas del Estado. La fortaleza del Estado, su potencia, deja de estar asociada con un interior normalizado que asegura el orden de las prácticas de los individuos para encontrarse, desde ahora, realizada en la circulación de mercancías, en los intercambios económicos entre individuos privados y en el acelerado crecimiento de su industria que resguarda la policía. El texto siguiente de Foucault, es a este respecto, decidor:

Hay, si se quiere, un ciclo entre razón de estado y privilegio urbano, un vínculo fundamental entre la policía y la preponderancia de la mercancía, y en cuanto existe esa relación entre razón de Estado y privilegio urbano, entre policía y preponderancia de la mercancía, el vivir y el más que vivir y el ser y el bienestar de los individuos llegan a tener, por primera vez en las sociedades occidentales, una pertinencia efectiva para las intervenciones del gobierno. Si la gubernamentalidad del estado se

¹ Foucault, M., *Naissance de la biopolitique, Cours au collège de France (1978-1979)*, Hautes Études, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 342.

² STP p. 40

³ Cf. *Ídem*.

⁴ Cf. STP pp. 383-384

interesa, y por primera vez, en la materialidad fina de la existencia y de la coexistencia humana, en la materialidad fina del intercambio y la circulación, y toma por primera vez cuenta ese ser y ese mayor bienestar y lo hace a través de la ciudad y de los problemas como la salud, las calles, los mercados, los granos, los caminos, es porque en ese momento el comercio se concibe como el instrumento principal del poder del estado y, por tanto, como el objetivo privilegiado de una policía cuyo objetivo es el crecimiento de las fuerzas estatales¹.

Por ello el "medio" adquiere un nuevo valor que transforma el del interior disciplinario: el *milieu* corresponderá a la unidad donde se ejercen las técnicas de disuasión, persuasión, de la policía para asegurar la circulación de la mercancía: el medio será el ámbito donde se da la circulación. Como explica Foucault, el medio es el soporte de la circulación y aunque no esté presente en el vocabulario de los arquitectos ni en el de los urbanistas, el medio es siempre aquello que está presente en el modo como los urbanistas intentan reflejar y modificar el espacio urbano: "los dispositivos de seguridad trabajan, fabrican y organizan y acondicionan un medio aun antes de que la noción se haya constituido y aislado"². Por ello, desde entonces será lo *urbano* y no la ciudad el *lugar* de la política o, más bien, en su ausencia, de la policía. Tal vez es mucho decir que lo urbano reemplaza la ciudad y baste con señalar la urbanización del territorio que comprende la ciudad y el espacio con el que se conecta. Así podemos comprender que con el nacimiento de lo urbano, como cuestión ligada al control de los flujos económicos e industriales, la ciudad deja de ser la "idea" de la política para convertirse en "función" de la policía. Lo urbano será el conocimiento, más bien, la técnica para la gestión de la ciudad, la matematización y la codificación de los espacios de la ciudad, a fin de preparar el buen orden o crecimiento del mercado y, en virtud de ello, del Estado.

Pues bien, ¿si era posible pensar que la política había inventado la ciudad será posible, ahora, afirmar que la policía produce por sí misma lo urbano? Lo urbano es efecto de una tecnología determinada por medio de la cual puede existir la circulación, pero, *ontológicamente anterior*, debe dotar de identidad a la policía³, en la medida que, como afirma el mismo Foucault, algunos objetos no existen más que en la ciudad "y porque hay ciudad"⁴. De manera que podríamos decir: nada reemplaza a la ciudad, ninguna entidad, claro está, sino, más bien, una *pura* función, a saber, la función *urbanizada* que comienza desde el seno familiar y se extiende hasta los confines del orbe.

La función urbana, pues, pasa a identificarse con la "nueva *polis*", con la realización de la *polis*, desde el punto de vista de la circulación, del buen dinamismo, con la realización del orden entre las partes, del equilibrio entre la familia y la producción industrial, por lo mismo de la policía como la red de

¹ STP p. 387

² Cf. STP p. 41

³ Cf. Villani, T., *op. cit.*, p. 170

⁴ STP p. 382

“micropoderes” que torna eficaz la ley de los intercambios: “*polis surtout souligne la question des institutions, le plan des micro-pouvoirs*”¹. La función de la policía y de lo urbano puede comprenderse ella misma como una función familiar. No tanto un devenir entre otros que conduce a la ciudad a proteger y privilegiar la atención sobre el elemento que es la base del orden comunitario, sino como un bloqueo a la función política de la ciudad, la anulación del componente heterogéneo que define la comunidad de la ciudad. En resumidas cuentas la policía yace más cercana al orden de la casa que al orden de la Ciudad a la que es constitutivo la interrupción de los flujos (*stásis*).

3.3 La crítica de Owen y Fourier a la metrópolis

Los dos ilustres utopistas que trataremos a continuación tienen en común el mismo anhelo: volver a la ciudad, recuperar su escala, la medida orgánica que hará posible el buen vínculo entre el orden social y el orden de las pasiones. Y, como una cuestión fundamental, tal anhelo se traduce en la proyección de un conjunto urbano donde debiese llevarse a cabo el orden y la justicia.

Robert Owen, figura fundamental para el siglo XIX es heredero de las ideas de la época relativas a la higiene y el orden de la ciudad, que eran fundamentales también al proyecto y a la práctica de policía urbana. Pero, radical diferencia, éste se concentra en denunciar las iniquidades que la propia ciencia y el progreso moderno han contribuido a causar. Principalmente, su crítica recae sobre la desdicha causada a los más pobres, prestos a ser exterminados en la pobreza y la miseria².

Owen expresa un diagnóstico que apunta directamente a la fuente del conflicto en la sociedad y en interior del propio individuo, tal y como lo había hecho Platón. La forma de comprender el conflicto, en su caso, no llega realizando por separado un análisis de lo que ocurriría en el interior de uno y otro, sino, por el contrario, concentrándose en analizar la fuente desde donde emerge todo acuerdo y todo desacuerdo. Para Owen las contradicciones y desacuerdos tienen lugar en un medio social “exterior” que desencadena los procesos “interiores”. Por ello formar el carácter –el *ethos* interior- depende del modo en que se desarrollen las costumbres. Por esta razón la arquitectura es fundamental como constructora de las “circunstancias” o “situaciones” acordes a la formación de dicho carácter. En una buena comunidad, los sentimientos y sensaciones deberían también hallarse en armonía, justamente la carencia de la sociedad actual es producto de la carencia de un buen medio para la vida³. Así, lo

¹ Cf. Villani, T., *op. cit.*, p. 169

² Cf. Choay Françoise, *L'urbanisme, utopie et réalité. Une anthologie*, París, Seuil, 1965, p. 91

³ “L’homme est une organisation composée de diverses facultés corporelles et intellectuelles, éprouvantes des besoins ou penchants physiques et moraux, des sensations, des sentiments et convictions. Dans la société actuelle, il n’y a aucun accord entre ces différents penchants ; il se trouve poussé à agir par des sensations ou des sentiments qui sont souvent en opposition avec l’intelligence. (...) lorsque son caractère sera formé de manière à en faire un être rationnel, entouré de circonstances conformes aux lois naturelles, tous ces besoins et sentiments se trouveront en état d’harmonie. (...) Ces faits

fundamental es poder controlar el abastecimiento y la educación que recibe la comunidad, pues no se busca, precisamente, actuar sobre las condiciones actuales de existencia, ejerciendo una crítica sobre la metrópolis que posibilita todo un sistema de iniquidades, de manera de hacerla más justa, sino que se intenta, más bien de construir una situación material totalmente nueva; de hacer surgir de raíz mediante la propia realización de los principios que definen lo social otra vida social en la que deberán ser controlados todos los elementos que contribuyen al buen crecimiento de la comunidad. Para ello es que la metrópolis *présente* debe perecer abriendo paso a una ciudad a escala humana.

La tarea consistiría en encontrar la dinámica que relacione pequeñas comunidades, cada una funcionando de manera autónoma:

« Pour réaliser les principes qui forment la science sociale, il serait á désirer que le gouvernement établît plusieurs noyaux ou associations modèles, contenant 500 à 2000 habitants dans des bâtiments convenables pour produire et conserver une variété de produits, et élever et donner aux enfants une éducation conforme »¹.

Estas pequeñas comunidades serían, finalmente, una mezcla perfecta entre la vida del hogar y el de la ciudad, a medio camino entre ambas, ya que los límites de las labores de una y otra se encuentran subordinados al principio de autogobierno del que deben participar todos los miembros. Lo fundamental es que cada comunidad formará, ella misma, en lo concreto, una "idea", un "modelo" realizable, del que se encargan de agenciar sus propios habitantes: *"Chacune de ces petites cités nouvelles serait un modèle dans la façons dont elle se soutiendrait, se gouvernerait elle-même, élèverait et occuperait tous ses membres"*².

El cambio se produce sobre todo en relación a la escala comunitaria, si por ello comprendemos –según la idea de Aristóteles– la relación entre el grupo humano y el número que debiese permitir que la comunidad siga siendo "una". Las nuevas ciudades son pensadas respetando la escala comunitaria, el número necesario para que exista homogeneidad y se controle la fragmentación amenazante. Todo ello, por dos razones: en primer lugar, esta cuestión de la escala se dirige a neutralizar los efectos producidos por el crecimiento exacerbado de las grandes ciudades, productoras de la miseria y de una marginalidad que se presenta como el signo evidente de una enfermedad social, de una mala atmósfera para el crecimiento de la vida; en segundo lugar, esta vuelta a la ciudad "antigua" tiene por fin evitar la fragmentación y el individualismo que traía el liberalismo volviendo imposible la construcción colectiva de la comunidad.

et lois de la nature, lorsqu'ils seront pleinement compris et généralement adopté dans la pratique deviendront le moyen de former un nouveau caractère pour l'espèce humaine. Les hommes deviendront rationnels". Cf. *Ibid.*, p. 90

¹ *Ibid.*, p. 91

² *Idem.*

La consigna latente es que la ciudad debe volver a ser “una”, debe ser capaz de reconocerse como una unidad independiente y autónoma que cada miembro contribuye a crear y mantener. Esta vez, el diagnóstico realizado a la urbe metropolitana es de una importancia radical, dado que la crítica se ejerce partiendo por las condiciones del medio en que se sitúan los individuos menos favorecidos. El medio define el carácter de los hombres, pero relativamente: influencia el comportamiento arrastrándoles allende su “buena” constitución natural. Teniendo ello presente es que se toman las medidas necesarias para conducirles a una mejor suerte, encaminando de esa manera el conjunto de la comunidad a un mejor estado:

Pour transformer radicalement la condition et le comportement des défavorisés. Il faut les retirer du milieu dont ils subissent actuellement la néfaste influence, les placer dans des conditions conformes à la constitution naturelle de l'homme, et qui ne peuvent manquer d'améliorer leur sort, ce qui sied à l'intérêt de toutes les classes¹.

En la línea de Owen, Fourier conduce una crítica como autodefensa contra la sociedad burguesa mercantil e industrial en nombre de los valores humanitarios culturales y artísticos². Pero, cabe decir, la crítica no se dirige contra la sociedad industrial, sino contra la ciudad que ha crecido a su amparo, sin orden y contra los principios que ha establecido la ciencia del conocimiento humano. El conocimiento de las necesidades del hombre, conquistado a través de la ciencia y la técnica, ha hecho posible que el genio humano sea realizado. En otras palabras, la ciencia y la técnica han de permitir resolver los problemas del hombre con el mundo (necesidades) y de los hombres entre sí (conflictos)³. Con el *arkhé* a la mano, el nuevo cientista político devenido arquitecto podrá componer un orden tipo, susceptible de ser aplicado a cualquier lugar y época⁴. De acuerdo a la teoría de la historia de Fourier, este tiempo será el apropiado para la construcción de un nuevo tiempo: la historia ha atravesado ya cuatro etapas: salvajismo, barbarie, patriarcado y civilización. La última corresponde a la era actual y se caracteriza como una época enferma. Afortunadamente tal estado es pasajero, pues el advenimiento del galantismo y el socialismo auguran la armonía universal⁵.

Una de las claves del utopismo de Fourier se basa en la concepción del “familisterio” o “falansterio”, éste es un edificio concebido como el lugar que habita una falange, comunidad heterogénea que debe ser capaz de convivir “como una sola familia”. Como tal, Fourier es el primer urbanista moderno en la medida en que confía su empresa a un tipo de vivienda particular⁶. Proyecto

¹ *Ibid.* p. 93

² Cf. Ragon Michael, *op. cit.*, p. 66

³ Cf. Choay, F. “L'urbanisme en question”, en, *L'urbanisme. Utopie et réalité. Une anthologie*, París, Seuil, 1965, p. 16

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 17

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 67.

⁶ Cf. *Idem.*

de restauración de los lazos sociales, pero primariamente, proyecto de restauración de la unidad entre campo y ciudad que había roto la metrópolis. Por lo mismo, su construcción se prevé en un lugar “natural”¹. El edificio debe contener todas las funciones y, por tanto, debe disponer de todos los espacios que habitualmente posee una ciudad. Pero, más bien se insinúa que éste mismo se erige como reemplazo o relevo de la forma urbana que, según el Fourier, sería incapaz, en el estado de “civilización” actual, de permitir el buen crecimiento del cuerpo social; al mismo tiempo el Falansterio se presenta –similar al caso de Platón- como un proyecto social y político contra la familia: *“l’Ordre sociétaire remplacera l’Ordre incohérent et morcelé, formé de familles isolées les unes des autres et vivant sous la contrainte”*.²

En ese contexto, resulta interesante que la cuestión urbana y la cuestión antifamiliar se resuelva para Fourier como una cuestión arquitectónica, vale decir, como una cuestión orientada a crear un interior modelo en que las funciones encuentran su lugar bien preciso. El modelo básico del Falansterio se desarrolla de la siguiente manera: desde un edificio central, como un palacio central, consagrado a las funciones comunes, nacen dos grandes alas, como a la manera del palacio de Versalles³. En el centro se ubican las funciones apacibles, como las relativas a la bolsa, la biblioteca, el comedor; también allí se ubica la Torre del Orden, el telégrafo, el observatorio, entre otros. La primera ala del edificio está destinada a contener los talleres en los cuales se desarrollan los trabajos ruidosos, evitando, de esta forma, que estos pudiesen afectar las áreas familiares y su normalidad cotidiana, como sucede en las ciudades “actuales” presas de la estridencia: “[...] *nos villes civilisés, où l’on voit, à chaque rue, quelque ouvrier à marteau, quelque marchand de fer ou apprenti de clarinette, briser le tympan de cinquante familles du voisinage*”⁴. La otra ala deberá contener el albergue o “caravanserrallo”⁵, dispuesto con salas de baño y de reunión para los visitantes. Esta ala estará totalmente separada de las salas donde se desarrolla la vida cotidiana del falansterio para evitar que los extraños interrumpen el normal ritmo de las labores domésticas del centro. En el modelo se proyecta la existencia de establos, graneros y boutiques separadas del edificio central por un espacio lo suficientemente amplio como para servir de corredor de honor. Por último, el Falansterio deberá contener los departamentos individuales, salas de relaciones públicas que se denominarán, “seristerios”, lugares de reunión o desarrollo de las “Series” o grupos que conforman la Falange⁶.

¹ Cf. *Ibid.*, p. 68.

² Mattelart, Armand, *op. cit.*, p. 141.

³ Cf. *Ibid.*, p. 69

⁴ Choay, *L’urbanisme. Utopie et réalité. Une anthologie*, *op. cit.*, p. 102

⁵ Cf. *Ídem*.

⁶ Cf. *Ídem*.

La galería y la bolsa son los lugares principales de la construcción, por un motivo bien preciso. La galería pone en relación todas las funciones que se desarrollan allí y la bolsa constituye el corazón que preside todos los intercambios humanos que define esta ciudad miniaturizada. La bolsa resuelve el dinamismo del interior, allí no sólo se trazan los valores y el dinero, sino también los encuentros entre los residentes del edificio. Esto refleja que es la economía de las pasiones quien anima su proyecto, tratando de hacer coincidir el ritmo del trabajo, la cooperación social y las pasiones: *"Le tout est de bien agencer les 'Séries progressives' ou 'Séries passionnées', c'est à dire un assemblage de plusieurs groupes associés qui s'adonnent aux diverses branches d'une même industrie ou d'une même passion"*¹.

El proyecto de Fourier apuesta a la transformación de la sociedad mediante la conversión de la ciudad en un interior donde las necesidades y deseos pasan a ser asunto colectivo. En buenos términos se trata del establecimiento de una relación transparente entre la arquitectura y las funciones sociales regidas por la economía que se asemeja a la economía de la casa.

3.4 La ocupación de la ciudad: del conflicto a la guerra civil

Nos hemos detenido suficientemente en las diatribas del orden de la ciudad moderna – cifradas, por una parte en el vínculo establecido, a partir de la representación del gobierno que se hace la razón de estado, de policía y mercado, y, por otra parte, en la representación arquitectónica y urbana de la ciudad- como para comprender que algo totalmente visible y palpable en su devenir ha quedado o ha sido puesto fuera de escena, el conflicto, por considerársele como algo inesencial, prescindible o por lo menos como algo totalmente no deseable para una ciudad que se representa bajo la figura de la "pura circulación". Junto con ello, hemos podido constatar la recurrencia de la antigua posición medicinal, ahora encarnada en la policía y en la arquitectura, como remedios que vienen a hacer frente a las enfermedades de la ciudad industrial: la falta de medida, la crisis de la habitación, la falta de higiene y salubridad en los barrios industriales, etc., que impiden precisamente la buena circulación que mantiene sano el organismo. En todo este panorama, no obstante, no hemos oído hablar a la propia enfermedad. Por ello, nos hace falta en primer lugar ahondar brevemente en el fenómeno de la ocupación de la ciudad, en el enfrentamiento de las masas al orden policial del gran París para, en segundo lugar, presentar un pieza de historia rica a nuestros objetivos: la comuna de París de 1871.

¹ Mattelart, Armand, *op. cit.*, p. 141. Las pasiones en el esquema que dibuja Fourier, como explicará el mismo Armand, son las siguientes: cinco pasiones de los sentidos; cuatro pasiones afectivas que guían el deseo de los grupos; cuatro pasiones distributivas que remiten cada cual a una necesidad: de variedad, de intriga, de entusiasmo; por último, la pasión del orden societario, será aquella que –desconocida en la *Civilización*- combinando todas las pasiones, hace que todo tienda a la unidad. Cf. *Ídem*.

Benjamin es quizá quien con mayor fuerza ha insistido en la imposibilidad de ofrecer un retrato unitario de París a partir de una jerarquización de sus rasgos distintivos, con la misma intensidad en que ha insistido en la posibilidad de leerla como un fenómeno heterogéneo cogiendo paralelamente categorías insospechadas como "arquitectura", "barricadas", "pasajes", "movimientos sociales", "fotografía", etc.

El Libro de los pasajes constituye el documento esencial para una cartografía de París, de su vida social; la historia del conflicto, inseparable de la ocupación de sus calles. En primer lugar, con profusión de noticias Benjamin nos transmite los puntos esenciales de la mutación de la ciudad, luego nos dirige hacia la recepción de los efectos de dicha transformación en la época. Paralelamente, no podemos olvidar la exaltación de la vida política del siglo XIX, con los movimientos revolucionarios de 1820, 1830, 1848, 1871, de la comuna y la "semana sangrienta"¹. Todos estos fenómenos no caben en una honorable historia con sentido sino contrariamente sólo pueden ser objeto de un montaje como el que realiza ejemplarmente Benjamin en su *libro* (libro?) póstumo.

Los cambios se producen bajo la autoridad de Napoleón III, en el Segundo Imperio, y son llevados a cabo fundamentalmente por el barón Haussmann hacia el año 1852 y continúan hasta después de su muerte. Sin embargo, el Emperador no permanece distante de los trabajos de su asistente ya que en una carta confiada a la comisión encargada de las obras éste expone su visión del porvenir urbano en siete puntos que serán respetados parcialmente²: 1) las grandes avenidas arribarán al ferrocarril 2) la altura de las residencias es nunca mayor al ancho de la calle 3) las calles tendrán tantos ángulos como sean necesarios para no tocar ni las bellas casas ni los monumentos 4) existirá un plano de los trabajos disponible para el público 5) el plan se extiende hasta las fortificaciones 6) los trabajos se realizan sobre la ribera izquierda y derecha de París; 7) se describen las primeras prolongaciones de calles, como la *rue* Rivoli y el *boulevard* de Estrasburgo³.

Bajo el mando de Haussmann el proyecto cobra una vida autónoma⁴: modernizar París, higienizar París, embellecer París, rentabilizar París, proteger París, defender París. La ciudad aparece como una entidad que cobra una vida autónoma a la que debe plegarse la vida de sus ciudadanos: la ciudad hace a sus ciudadanos, expropiación de viviendas e industrias [E 1a 4], ensanche de avenidas [E 2a,6], construcción de túneles subterráneos [E 1a 2], derribo de todo el pasado de la ciudad [E 3, 2], construcción de monumentos [E 5, 5]. En pocos decenios no sólo la fisonomía de la ciudad había cambiado sino paralelamente composición humana y estructural: "*La reconstruction de la ville... en*

¹ Nota extensa revoluciones y representación de los episodios 1820, 1830, 1848 y 1871

² Fundamentalmente el punto tres se verá fuertemente denigrado.

³ Charle, Ch., *op. cit.*, pp. 145-146

⁴ Para el detalle y el tiempo de las obras, Cf. *Ibid.*, p. 148-153

obligeant l'ouvrier à se loger dans les arrondissement excentriques, avait rompu le lien de voisinage qui le rattachait auparavant au bourgeois"¹. Como lo habrá mostrado Giedion, el betún y el acero son los principales aliados para la construcción de una ciudad que se hace y deshace a la velocidad del instante, y de una comunidad que se agrupa *dividiendo*, lección que tomará para sí el urbanismo del siglo precedente. París, por obra del Emperador y su prefecto Haussmann, deja de ser una capital para la nación y se convierte en la metrópolis por excelencia: su destino es el mundo [E 5a, 2]. Su obra, temeraria, y *amateur* en muchos sentidos, según el propio Le Corbusier [E5, 6], encantará al urbanismo por los mismos motivos que será ahora motivo de crítica: Haussmann habrá hurtado París a sus ciudadanos para convertirla en un artificio [E 3, 6] semejante, según sus propias palabras, a un mercado, a una cantera, arena de ambiciones o festín de placeres, tal vez, imposible de ser habitada: París invita al nomadismo [E 3a 1] y el parisino no volverá a sentirse en casa [E 3, 6].

Hasta 1852 París luce un rostro común al de las otras ciudades superpobladas del siglo XIX: las epidemias son frecuentes, la pobreza y la delincuencia amedrentan la población burguesa; pero, otro signo distintivo es la revuelta:

Paris, tel qu'il était au lendemain de la révolution de 1848, aller devenir inhabitable ; sa population singulièrement accrue et remue par le mouvements incessants du chemin de fer, dont le rayon s'étendait chaque jour davantage et se reliait aux voies ferrées des nations voisines, sa population étouffait dans les rues putrides, étroites enchevêtrées où elle était forcément parquée².

Tras las primeras obras de Haussmann se han combatido casi todos los males con los ensanches de avenidas y la creación de bulevares, pues tales obras traen aparejadas la expulsión de los pobres a la *banlieue*, la sectorización de los ricos en el centro y la protección de sus calles contra las barricadas. Las demoliciones fueron estratégicas: todas aquellas calles que sirvieron de cuartel para las barricadas de las revoluciones pasadas cuando un puñado de insurgentes ponía en jaque todo un destacamento militar [E 4a, 5]; al mismo tiempo, las nuevas avenidas servían para comunicar fácilmente el corazón de París con sus estaciones de trenes [E 3a, 3]. Pues bien, ambas acciones obedecen al mismo principio ya mencionado: favorecer la circulación y evitar el estancamiento; ambas intervenciones dislocan la ciudad subordinando el "estar" al "fluir", el "morar" al "movilizar". Extrañamente, la barricada era también, en su concepción, una movilización pero con fines completamente contrarios, a saber, la paralización de la ciudad.

¹ Levasseur, *Histoire des classes ouvrières et de la industrie en France*, II (Paris 1904), p. 775. Citado en, Benjamin W., *Paris Capitale du XIXème Siècle. Le livre des Passages*, op. cit., [E 2, 1], p. 148

² *Du Camp*, Paris, p. 253. Citado en, Benjamin W., *Paris Capitale du XIXème Siècle. Le livre des Passages*, op. cit., [E 1a, 3], p. 148

La táctica de barricadas indicaba también otra cosa, a saber, la iniquidad de una acción local que conquista un efecto global –basta una barricada para que la ciudad se detenga- haciendo presente la fragilidad del orden y del dinamismo de la ciudad pre-haussmanniana. Retomamos de manera integral un texto de Benjamin y sus citas:

Un motif stratégique à l'ouverture de nouvelles perspectives dans la capitale. Un contemporain qui veut justifier la percée des grandes rues sous Napoléon III décrit celles-ci comme « ne se prêtant pas à la tactique habituelle des insurrections locales émeutes. » Marcel Poète, *Une vie de cité*, Paris, 1925, p. 464. « Percer ce quartier habituel de émeutes. » Baron Haussmann dans un mémoire où il réclame la prolongation du boulevard Strasbourg jusqu'au Châtelet. Émile de Labédollière, *Le Nouveau Paris*, p. 52. Mais déjà auparavant : « Ils pavent Paris avec des pavés de bois, pour priver la révolution de ses matériaux de constructions. On ne peut pas faire de barricades avec de bloc du bois. » Gutzkow, *Briefe aus Paris*, I, p. 60-61. On comprend ce que veut dire quand on songe qu'il y eut 6000 barricades en 1830¹.

La respuesta del Prefecto es con todo mucho más que una mera reacción. Éste concibe un mundo –o la reestructuración de un cosmos- para sus obras que pone en correspondencia un poder soberano, una sensibilidad soberana y un dispendio propiamente soberano. En primer lugar, las obras de Haussmann bajo el Segundo Imperio son concebidas según una idea de orden y control que supera con creces la *simple* razón de estado, entendida como el principio que vigila el orden de la interacción de propietarios en el mercado para el crecimiento del estado. Sus trabajos son un golpe desmedido (soberano) a la insurrección. En segundo lugar, sus intervenciones son propias de un trazado de perspectiva, de acuerdo a la necesidad (soberana) de comprender la ciudad al golpe de una mirada. Precisamente es el uso de la idea de haber impuesto perspectivas a la ciudad y a sus ocasionales usuarios lo que nos llama profundamente la atención al erigir nuevamente en la ciudad la potencia soberana, como si a través de esas vistas se buscara desaparecer toda traza humana, toda posible interrupción por parte de los hombres acostumbrados a errar, como en el cuadro de Urbino donde la ciudad ideal yace vacía; como si coincidieran en un mismo tiempo una locación y una dislocación definitiva, en gran parte sustentada en la destrucción de la ciudad histórica y la construcción de un artificio que se concibe –aunque sin utilizar estos términos obviamente- como un no-lugar: una ciudad dedicada al tránsito de hombres, de ideas y de mercancías. En tercer lugar, todas sus intervenciones requieren de un gasto –bien detallado por Benjamin- sin precedentes para la época, exponiendo singularmente, pero a la vez de manera tremendamente arcaica, que la potencia del Estado continúa identificándose con el lujo soberano manifiesto en las obras públicas (Haussmann, el nuevo egipcio?).

¹ Benjamin W., *Paris, Capitale du XIXème Siècle. Le livre des Passages*, op. cit., [E 1, 4], p. 146

El 18 de marzo de 1871 se desata la más sangrienta de las guerras civiles en Francia¹. Al alba de aquel día París se despertó con el grito *Vive la commune!*² Como rechazo de los ciudadanos de París a las medidas del gobierno de Thiers. Según relata Marx, la Comuna, tras la toma del Ayuntamiento y el llamado a elecciones, estaba compuesta de consejeros municipales elegidos por sufragio universal en los diversos distritos de la ciudad y revocables en todo momento; la mayoría de los elegidos será representante de la clase obrera. También, destaca Marx, la comuna no era un régimen parlamentario sino un cuerpo activo: ejecutivo y legislativo a la vez. Una de las primeras medidas fue de despojar a la policía de estatutos políticos –deshacer su existencia permanente- y ponerla al servicio de la Comuna –cortando sus vínculos con el poder central del gobierno- pero su investidura sería a cualquier instante revocable³. Toda actividad estatal fue en suma puesta en las manos de la Comuna: abolida permanentemente la policía, instrumento material de la opresión, el próximo objetivo fue abolir el poder de la iglesia, instrumento espiritual de la opresión⁴.

La vida de la comuna continúa dos meses a contar de ese 10 de marzo hasta que Thiers cumple su venganza de ser implacable contra los insurrectos⁵. La “semana sangrienta”, del 21 al 28 de mayo, constituye precisamente la vuelta del *orden* a la ciudad con una violencia comparable sólo a las demoliciones de Haussmann al viejo París⁶ y debe enseñar a la “vil multitud” a “no desafiar en vano la civilización”⁷. Las obras de Haussmann con elocuencia dan fe del poder del progreso frente a una multitud de insurgentes: las tropas entran rápidamente por sus anchos bulevares, tanto la arenga a no dejar la ciudad nuevamente a los “monarquistas” como las barricadas resultan ser ésta vez impotentes...: “*la cause de la justice de l’ordre, de l’humanité, de la civilisation a triomphé !*” grita Thiers con júbilo⁸. Esas son sus palabras, estos los hechos: la ciudad entera es arrasada en siete días sin saber ahora nosotros si fue por la valiente resistencia de los “comunales” muertos por miles o por el placer de los vengadores del orden público en su empresa de restauración del orden⁹. Con un final trágico, como expiando un mal, París arde bajo el fuego de los cañones de los “civilizadores” y de la

¹ Marseille, Jacques, *Du bon usage de la guerre civile en France*, París, Perrin, 2006, p. 105

² Marx, Karl, *La guerre civil en France*, París, Éditions Sociales, 1952, p. 45

³ Cf. *Ibid.*, p. 48. La Comuna está en directa relación con la derrota de Francia contra Prusia, en 1870, hecho que hace posible la entrada de las tropas en alemanas en París bajo la decisión del gobierno, presidido por Adolphe Thiers, que se refugia en Versalles. El mismo gobierno decide suprimir los sueldos de la guardia nacional, anula la prórroga a la moratoria de alquileres, efecto que pone en peligro el artesanado y el comercio. El 15 de marzo, Thiers decide el desarme de la guardia nacional y la confiscación de los cañones adquirido con los dineros de los parisinos. Los pasos siguientes son de sobra conocidos: la operación fracasa; Son fusilados los generales Laconte y Thomas; el comité central de la guardia nacional se instala en el Ayuntamiento de París; el 26 de marzo se llama a elecciones municipales para el consejo. Cf. Marseille, J., *op. cit.*, pp. 105-107

⁴ Cf. Marx, *op. cit.*, p 49

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 66

⁶ Cf. *Idem.*

⁷ Cf. Marseille, J., *op. cit.*, p. 110

⁸ Lissagaray, Prosper-Olivier, *Histoire de la commune de 1871*, (1896), París, La découverte, 1990

⁹ Cf. Rougerie, Jacques, *Paris libre 1871*, París, Seuil, 1971, p. 251

reacción incendiaria de los “bárbaros”, que lo utilizan como último recurso para evitar que las tropas avancen¹.

¹ Cf. *Ibíd.*, p. 255

CUARTA PARTE

GEO-FILOSOFÍA: DE LA EXPERIENCIA DAÑADA A LA CREACIÓN DE MEMORIAS

Esta cuarta y última parte de la investigación se divide en tres capítulos: el primero gira en torno al nacimiento del urbanismo en el siglo XX, fruto de la confluencia de los movimientos de vanguardia y de los avances técnicos de la arquitectura que da origen al movimiento moderno. La ciudad proyectada por el urbanismo aparece como el organismo que ha superado las crisis que surgieron como resultado de la explosión de la metrópolis industrial, donde la ciencia de lo urbano se hallaba en ciernes. Frente a esta posición y convicción técnica respecto de la ciudad, se mostrarán las posiciones que pretenden recuperar el tejido civil de la ciudad, el valor de las prácticas cotidianas y, así, producir una dislocación de esa comprensión meramente técnica del urbanismo moderno. El segundo capítulo presenta el momento en que se agudiza esa ausencia de tejido civil en el tejido urbano y en gran medida el momento en que toda creación colectiva del espacio habitado se ve amenazada *para beneficio* de la “gran familia” ciudadana: los aparatos policiales supraestatales se vuelven contra cualquier amenaza de *stásis*. El tercer y último capítulo abordará el problema de la memoria de la ciudad desde tres perspectivas distintas pero íntimamente ligadas donde se ponen en juego el destino de la “comunidad de las afecciones”: de la memoria para el arte; de la historia para el cine y de la creación para una política de las imágenes. Se abordará a través de estas tres visiones el problema representación de la ciudad y de la comunidad de ciudadanos, como también sus respectivas transformaciones históricas, haciendo hincapié en la parte final en la concepción de un trabajo de las imágenes orientado a romper con la comunidad de las afecciones para erigirse como memoria del conflicto y como explosión de la propia idea de “Memoria común”: las propias imágenes se revelan como las portadoras de la *stásis*, de la heterogeneidad como nueva forma de producción de subjetividad.

“The Metropolis strives to reach a mythical point where the world is completely fabricated by man, so that absolutely coincides with his desires. The Metropolis is an addictive machine, from which there is no scape, unless it offers that, too...”

Rem Koolhaas, *Delirius New York*.

“Es en todo punto preciso establecer un distingo entre la ciudad y lo urbano. Este se distingue de la ciudad precisamente porque aparece y se manifiesta en el curso de la dispersión de la ciudad, pero permite reconsiderar y comprender determinados aspectos de ésta, aspectos que habían pasado desapercibidos por espacio de mucho tiempo: la centralización, el espacio como punto de reunión, la monumentalidad, etc. Lo urbano, es decir, la sociedad urbana, no existe todavía y, sin embargo, existe virtualmente”.

Henri Lefebvre, “Espacio y Política”, *El derecho de ciudad II*.

« Pour quoi la terre entièrement éclairée, resplendit sous le signe des calamites triomphant partout ? Comment se fait-il que le savoir, qui est un pouvoir, ne connaît de limites, ni dans l’esclavage auquel la créature est réduite, ni dans la complaisance à l’égard des maîtres de ce monde ? Questions récurrentes – on les trouve chez de très nombreux penseurs, tels Aby Warburg, et Sigmund Freud, Walter Benjamin et Siegfried Giedion, Hannah Arendt et Günter Grass, mais aussi chez Gilles Deleuze ou Michael Foucault, Guy Debord ou Giorgio Agamben, Friedrich Kittler ou Vilém Flusser, Jean Baudrillard ou Paul Virilio –, questions communes à ceci près que Harun Farocki les aborde depuis une observation spécifique : tous ces phénomènes de autodestruction en passent aujourd’hui – aujourd’hui comme hier, sans doute, mais aujourd’hui plus que jamais – par un certain travail sur les images ».

George Didi-Huberman, *Remontages du temps subi. L’œil de l’histoire II*

1 Cartografiar y transformar la ciudad. El urbanismo, relevo de la política en el siglo XX.

1.1 Biopolis y la Ciudad-Jardín: la pérdida de la ciudad y la ciudad perdida.

“A city is more than a place in space, it is a drama in time”

P. Geddes

Entre fines del siglo XIX y los primeros veinte años del siglo XX el urbanismo conoce sus primeros mentores “profesionales” John Ruskin, William Morris, Camilo Sitte, Ebenezer Howard, Patrick Geddes, por nombrar algunos de los más destacados. El biólogo y urbanista de origen escocés Patrick Geddes nos ofrece una nueva perspectiva de la concepción y el planeamiento de la ciudad, tal vez la más completa que pueda hallarse entre los primeros urbanistas del siglo XX. Según Volker Welter, Su teoría de la ciudad se funda en una interpretación de Platón y en la aceptación de sus presupuestos metafísicos, sobre todo en la afirmación de una correspondencia –y una *mera* diferencia de escala– entre el individuo y la ciudad, organismos que serán solidarios y que estarán mutuamente relacionados¹. Para Geddes, la ciudad y la comunidad poseen una alma, que a la vez se nutre de las almas de todos los habitantes de la ciudad². Lo más importante es sin embargo conocer su relación en una situación real, sometida al cambio y a la corrupción; cuestión que es válida para la buena o mala *pólis* pues, siguiendo a Platón incluso la ciudad mejor organizada perderá su orden a causa de error en la relación de los guardianes³. Tal constatación de Platón en *República*, conduce a Geddes a establecer las causas de un descenso hacia la que denominada la “Ciudad de Destrucción” que se conforma de cuatro etapas: “enfermedad”, “defecto”, “vicio” y “crimen”⁴. Las causas de esa caída es explicada según Welter en términos morales y psicológicos, no materiales: el vicio ataca al individuo, éste se enferma y se corrompe sin que la sociedad pueda ser responsable por ello.

Si en Platón, el buen orden entre las partes de la sociedad conducía a reconocer en la educación de los jóvenes el principio de un Estado sano, vale decir, en la que cada parte funciona en relación a la otra, en el trabajo de Geddes la relación entre educación, arte y arquitectura deberá enseñar a jóvenes y adultos a contribuir moralmente al progreso de la comunidad (*pólis*)⁵. La evolución de la humanidad sólo puede tomar forma en la ciudad, de ahí que el carácter cívico de la vida sea

¹ Welter, Volker, *Biopolis, Patrick Geddes and the city of life*, Cambridge, MIT Press, 2002, p. 46

² Cf. *Ibid.*, p. 47

³ Cf. *Ibid.*, p. 48

⁴ Cf. *Ídem*.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 49

concebido a la vez en términos ontológicos y prácticos: la ciudadanía es el modo según el cual la evolución de la vida se manifiesta:

The central search of our age...is for theory of life in its Evolution, and this is in all its aspects and products; and such theory must deal, not only with the organic life therefore, but also with psychic life; similarly with ethical life no less than social...Furthermore, it must correlate the individual life with social, and this in no mere abstracts, ethical way, but as the citizen with his city¹.

La posición de Geddes se complementa con una perspectiva de evolucionista de la historia del hombre impresa en su *Arbor Saeculorum*, el "Árbol de los siglos", imagen que representa las edades de la humanidad. En el icono representa los símbolos distintivos a las edades de la humanidad comenzando con Egipto, Israel, Grecia y el Medioevo, continuando con el Renacimiento, la Revolución Francesa y la época actual. Algunos ejemplos de estos símbolos son: el Búho de Minerva para los griegos, el Escudo del Senado para los romanos, la Flor de Lis para la Revolución, frente a una bolsa llena representando al rico y unas manos vacías representando al pobre, como crítica al capitalismo². En ese esquema la humanidad aparece bajo la égida de los "poderes espirituales" y los "poderes temporales", los primeros señalan la religión el arte y la ciencia; los segundos, la política, la industria y la economía. Del mismo modo, éste distingue cuatro tipos humanos, "Pueblo", "Jefes", "intelectuales" y "Emotivos" de acuerdo a las cuatro funciones que definen el bienestar concreto de una sociedad: Ciudad (*Town*), Escuela, Claustro, Ciudad (*City*). Cada cual ocupara su plaza, como lo indica el *Arbor Saeculorum*: "el Pueblo en la Ciudad (*Town*)", "Los Jefes en la Escuela", "los intelectuales en el Claustro" y los Emotivos en la Ciudad (*City*)". Al igual que la interpretación de la "Ciudad de la Decadencia" era concebida en términos morales, el modelo de las épocas de la humanidad y sus cuatro lugares primordiales, no constituye una propuesta analítica sino un manifiesto ético que, según Geddes, permite recordar a la gente común la responsabilidad que guardan respecto de su propia vida y, así, ponerles en alerta sobre el desafío que ello implica³.

Esta moral del compromiso con los destinos de la sociedad se combina con su estudios acerca de la biología y los procesos genealógicos asociados a la evolución de los individuos. Una cuestión fundamental era para éste la relativa a la herencia, discutida por neo-darwinistas y neo-lamarckistas. Para los primeros las características de la vida orgánica son fijas y heredadas de generación en generación, para los segundos, las características son adquiridas en la adaptación al medio y transmitidas por la herencia⁴. Ésta idea cala profundamente en la conciencia de Geddes y en la de gran parte de los pensadores sociales de la época, derivando en la denominada teoría eugenista. Si el

¹ Cf. *Ibid.*, p. 50

² Cf. *Ibid.*, pp. 88-89

³ Cf. *Ibid.*, p. 91

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 187

evolucionismo planteaba por un lado el impulso de incrementar la vida y la potencia de las especies, a la vez también mostraba el riesgo de su debilitamiento y desaparición¹. Llevado al caso del hombre, por parte de los reformadores sociales, las ciudades podían considerarse como expresiones de la decadencia y degeneración de los seres y humanos y de la propia raza². Incrementar el conocimiento en la herencia podía permitir controlar la reproducción de manera artificial, de esa manera, conducir a la humanidad a un estrato superior en la evolución de la vida orgánica³. Como los eugenistas, explica Werter, Geddes observa la sociedad desde un punto de vista biológico, sin de dejar de destacar que el mejoramiento del medio era el campo principal de la intervención humana en todo lo relativo a la ciudad⁴. La herencia social constituye la encarnación del desarrollo cultural del hombre: los seres humanos, interactuando con su medio, pueden heredar los resultados de las primeras generaciones, vale decir, tomar conciencia de los primeros pasos de las generaciones pasadas⁵. En esa línea también están los comentarios de Benevolo: la ciudad puede ser comprendida como el laboratorio de rehabilitación del medio, trabajo que ya ha sido hecho en el pasado y continúa siendo posible... en parte⁶.

Según Jane Jacobs, las ideas de Patrick Geddes, junto con las de Ebenezer Howard, tuvieron gran repercusión en los planes y programas sociales y urbanos hacia la segunda década del siglo veinte en Estados Unidos, influenciando el pensamiento de algunos destacados intelectuales, como Lewis Mumford, que preveían un riesgo en las grandes ciudades que había que ayudar a descongestionar y descentralizar, orientando las migraciones hacia ciudades más pequeñas⁷.

Howard es considerado por Jane Jacobs el precursor del urbanismo moderno, al crear su primera teoría científica en *To-morrow, a Peaceful Path to Real Reform* (1898)⁸ como un trabajo concebido contra el horror de la aglomeración urbana y a favor del desolado panorama de las afueras urbanas, tendientes a su depresión⁹. De acuerdo a las ideas de Jane Jacobs, una de las principales investigadoras de la historia de la ciudad, su respuesta frente a esas dos situaciones es su *City Garden*, planteada como un punto de encuentro entre la ciudad y el campo, cuya carácter híbrido daría origen a pequeñas unidades urbanas autosuficientes¹⁰. Según Ragon, básicamente sus ideas

¹ Cf. *Ibid.*, p. 188

² Cf. *Ídem.*

³ Cf. *Ídem.*

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 191

⁵ Cf. *Ídem.*

⁶ Benevolo, Leonardo, *La ville dans l'histoire européenne*, op. cit., p. 265

⁷ Jacobs, Jane, *The Death and Life of Great American Cities*, New York, Modern Library, 1993, p. 27

⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 23-24

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 23

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 24

continúan la tradición socialista¹ dado que su proyecto de ciudad, de un número de habitantes que no supera los 30.000, plantea la propiedad común del suelo, pero va más allá de ese carácter social de la tierra pues su edificación se prevé mediante la inversión de privados interesados en su proyecto². En cuanto a la novedad del proyecto, contamos, por ejemplo, el carácter multiuso de sus espacios (con una escuela que puede devenir lugar de culto o sala de espectáculo); la proyección de un ferrocarril que estaría encargado de conducir los habitantes a los lugares de trabajo bordeando la ciudad, evitando ingresar al centro; la utilización de la electricidad sería la fuerza motriz; hacer de la ciudad un espacio sin división de funciones al contrario de cómo será proyectado por el urbanismo, tradicionalmente "sectorista" (cuyo paroxismo será Le Corbusier³); por último, destacamos su proyecto de conformar una asociación de Padres-Profesores encargados de la custodia, respondiendo a los lineamientos generales paternalistas de su concepción de ciudad⁴. La homogeneidad de sus pequeñas ciudades es una respuesta singular a la heterogeneidad metropolitana, que ha quedado totalmente fuera de su interés: ningún tipo de plan económico, cultural o que tuviese que ver con la vida de la Gran Ciudad, al contrario, su intervención cobra vida como alternativa a la vida metropolitana versátil y heterogénea. Para Jacobs, Howard es la mayor influencia intelectual en la concepción de la vida urbana en Estados Unidos desde 1920⁵ y se ofrece como un punto interesante al considerar que tal influencia se asienta en el principio de abandonar la ciudad⁶ y prácticamente despreciar las virtudes liberadoras de la industria⁷.

1.1.1 Excurso: arquitectura y vanguardia

Las vanguardias de principios de siglo, con su espíritu crítico y antiacadémico, removerán los cimientos de la arquitectura europea, en gran parte en lo que toca a la manera de concebir la representación artística y la propia relación del trabajo del artista y la sociedad.

El cubismo inaugura una reacción contra la representación cartesiana que permitía concebir el objeto según sus caracteres objetivos. Fundada en la intuición y en la creación, Bergson se erigía como el filósofo de la nueva época⁸: "el sólo error del arte es la imitación; ella atenta contra la ley del tiempo"... que es la innovación⁹. Para otros, el cubismo se convertía en una ruptura violencia con la tradición y terminaba en un desprecio de las convenciones sociales: "la verdadera tradición es una

¹ Ragon, Michel, *Histoire de l'architecture et de l'urbanisme modernes. 2. La naissance de la cité moderne 1900-1940*, París, Casterman, 1986, p. 19

² Cf. *Ibid.*, p. 22

³ Cf. *Ibid.*, pp. 21-24

⁴ Cf. Jacobs, Jane, *op. cit.*, pp. 25-26

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 26

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 275

⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 378-379

⁸ Antliff, Mark; Leighton, Patricia, *Cubisme et culture*, París, Thames and Hudson, 2002, p. 113

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 114

tradición de revuelta y de emancipación”¹. La única premisa y la conclusión es que toda idea es revolucionaria pues todo lo nuevo se impone contra los prejuicios y los hábitos de un *status quo* “burgués, academicista e impotente”². Esta arenga a la innovación se emplazaba en las nuevas teorías “subjettivistas” de la visión y “convencionalista” del espacio que permitían realizar una síntesis de los elementos de un paisaje sin necesidad de obedecer al principio de una representación en la forma de una ventana hacia el mundo coherente y ordenado, sino creando, por así decirlo, una única ventana hacia el interior de la propia percepción que viene a relativizar tanto la verosimilitud de la representación figurativa, como su basamento: la preferencia y la imposición de un único punto de fuga en la perspectiva realista³. Tales ideas se fundaban en el pensamiento de Poincaré para el que el espacio euclidiano no goza de ninguna otra validez que el que le otorga su utilidad en la experiencia, no existiendo ningún espacio que sea concebible *a priori*⁴.

En el texto fundador del futurismo en Italia Marinetti escribe en 1909: *c’est en Italie que nous lançons ce manifeste de violence culbutant et incendiaire, par lequel nous fondons aujourd’hui le futurisme, parce que nous voulons délivrer l’Italie de sa gangrène de professeurs, d’archéologues, de cicérones et d’antiquaires*⁵. Si el cubismo fragmentaba el espacio en tantos puntos de vista como fuesen pertinentes, el futurismo lo ponía en movimiento: así se discierne el signo de una nueva época de la belleza, “la belleza de la velocidad”⁶. La cercanía entre ambos movimientos es significativa, desde el punto de vista de la emergencia de un nuevo subjettivismo en arte, pero esta vez el valor del gesto pictural se impone a la fragmentación representativa que todavía persiste en el cubismo: la pintura desarraigada de toda objetividad se hace símbolo de una idea⁷. Y esta rápidamente será encarnada por la guerra de 1915, rescrita bajo la estela del patriotismo: la guerra contra el imperio austro-húngaro constituye el último paso para la unificación nacional, pero para algunos como Marinetti, la guerra constituye un valor absoluto⁸. Poco tiempo después, el belicismo *ideal* italiano frente al horror de la guerra “real” se transforma en un arma supranacional para comprender y ensamblar los nuevos tiempos, contaminando toda la Europa con la idea de forjar un modelo de cultura internacional, donde se verán íntimamente ligados el cubismo y el futurismo, disolviendo sus propias diferencias⁹. El espíritu internacionalista alcanza la Rusia y la vanguardia del cubismo y del futurismo, pasa a formar el cubo-

¹ Cf. *Ibid.*, p. 130

² Cf. *Ídem*.

³ Cf. *Ibid.*, pp. 69-71

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 73

⁵ Cf. *Histoire de l’art, Époque contemporaine, XIX^e – XXI^e siècles*, Obra dirigida por, Dagen, Philippe; Hamon, François, Paris, Flammarion, 2011, p. 290

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 290

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 293

⁸ Lista, Giovanni, *Le futurisme*, Paris, Terrail, 2001, p. 101

⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 106-107

futurismo. Con Malevich a la cabeza se produce una revolución hacia la abstracción, suprematismo; hacia la construcción de un mundo sin objetos, como el mismo declara hacia comienzos de 1916¹, con la revolución de octubre, se instalan los valores de la utilidad del social del arte². Desde el fin de la guerra, gracias a la utopía de la revolución proletaria y la reconstrucción industrial de las ciudades, se produce la exaltación de la máquina como un motivo y como un lema fundamental del arte: "la máquina constituye la metáfora de la energía vital"³. El futurismo se ampara de la ciudad. Ya en el propio manifiesto el piloto de automóvil deviene héroe y el vehículo de carrera se destaca como el objeto más bello. Con el paso del tiempo es la mera máquina el primer analogado en la obra de los jóvenes futuristas contagiados con la revolución comunista: el arte mecánico viene a ser el testigo de las luchas sociales que hacen del proletario de acero y coque el hombre del futuro⁴. El paroxismo de estas inspiración proletaria se halla en el constructivismo, hacia 1921, donde el artista se declara un obrero, frente al artista del pasado que realizaba "composiciones". El nuevo obrero se concentra en el análisis de los elementos básicos de la pintura: línea color, materia y construcción⁵. El constructivismo es esencialmente un producción *del* y *para* el comunismo y según algunos teóricos como Alexei Gan, declara una guerra sin piedad al arte⁶.

La abstracción también conoce otros derroteros como el de *De Stijl* en Holanda. En sus orígenes se halla la pintura de Piet Mondrian, de hecho la revista que porta el nombre "De Stijl" (el estilo), creada en 1917 por Theo Van Doesburg, se dedica los primeros años a difundir la obra del artista. Más tarde el movimiento deriva a la escultura y de ahí a la arquitectura y las artes escénicas como la danza, el cine y el teatro⁷, conservando la impronta de Mondrian pero con variaciones que conducen a su líder hacia el elementarismo⁸. Mondrian, en cualquier caso, resta como la fuente principal de sus ideas y de su trabajo: el ideal es abandonar –como escribe Mondrian en 1920- todo pensamiento, todo sentimiento individual, esperando llegar a la "pura paz plástica"⁹. Este ideal se concreta en el elogio general de la belleza de la máquina: "el milagro de la perfección maquinista conduce a la estética a una belleza estable", escribe otros de los miembros J.J.P. Oud¹⁰.

En el manifiesto *d'Après le cubisme*, firmado por Amedée Ozenfant y Charles Edouard Jeanneret, se lee: "*La Guerre finie, tout s'organise, tout se clarifie et s'épure ; les usines s'élèvent, rien*

¹ Dagen, Ph.; Hamon, F., *op. cit.*, p. 342

² Cf. Lista, G., *op. cit.*, p. 112

³ *Ibid.*, p. 128

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 132

⁵ Cf. Dagen, Ph.; Hamon, F., *op. cit.*, p. 396

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 397

⁷ Cf. Ragon, M., *op. cit.*, p. 84

⁸ Cf. Dagen, Ph.; Hamon, F., *op. cit.*, p. 390

⁹ Cf. Ragon, M., *op. cit.*, p. 86

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 87

n'est déjà plus ce qu'il était avant la Guerre"¹. La purificación y la estética que desarrolla más tarde los creadores de la revista *L'Esprit Nouveau* está íntimamente ligadas y se ofrece como respuesta a la guerra, la destrucción de la Europa y su reconstrucción, como un esfuerzo racionalista cercana al cubismo donde dominan la geometría y la estética de la máquina².

Jeanneret, que no había conocido más cursos de arte que los de escuela de arte municipal se había familiarizado tempranamente con la arquitectura construyendo su primer trabajo a los diecinueve años (1906). En 1911 tras su "viaje de oriente", recorriendo el este y centro de Europa, Constantinopla Roma y Grecia, cree reconocer los principios de la arquitectura "como pura creación del espíritu". Recordando el Partenón le parece una Máquina, símbolo de la precisión la geometría y la rectitud moral³. Sus imágenes le acompañan en sus convicción de vuelta a los *arkhai* en arquitectura pero transformadas hasta su paroxismo: la geometría y la rectitud devienen las líneas generales en las que se funda la concepción de objetos estándares reproducidos industrialmente. El año 1918 encuentra a su compañero Ozenfant, con quien concibe *Après le cubisme* en 1918, tras la exposición de pinturas que montaron juntos en la *Galerie Thomas* en París. Este texto, que pretende definir las condiciones actuales del arte, se presenta como un manifiesto a favor de la pintura francesa, rotundamente contrario a lo ornamental, especialmente al cubismo, arte moderno, que no se adapta a la propia vida moderna⁴. En el texto quieren dejar claro que la perfección y la serenidad llegan con la sencillez de lo industrial, pues la intuición y todo lo subjetivo debe ser transformada por la racionalidad y los principios de la ciencia: "*la période de l'après guerre est plus utile que celle de Périclès pour réaliser la perfection*"⁵. Todo apunta a que el arcano se halla en la espiritualización de los tipos por medio de la producción industrial pues es necesario crear obras verdaderamente contemporáneas⁶. En suma, el neologismo "Purismo" se definirá como la característica de espíritu moderno⁷.

Distintos miembros *De Stijl* formarán parte de la Bauhaus de hecho, el movimiento alemán capta la atención de los principales representantes de los movimientos de vanguardias y varios de ellos

¹ Cf., Ozenfant et Jeanneret, *Après le cubisme*, París, Editions des commentaires, 1918, p. 11. Reproducción del original en, *L'Esprit Nouveau. Le purisme à Paris, 1918-1925*, Grenoble, Museo de Grenoble, 2001

² Cf. Eliel Carol, S., "Le purisme à Paris, 1918-1925" en *L'Esprit Nouveau. Le purisme à Paris, 1918-1925*, Grenoble, Museo de Grenoble, 2001, p. 17

³ Cf. *Ibid.*, p. 20

⁴ Frank Lloyd Wright, quien será un personaje fundamental para la concepción y la construcción de la arquitectura moderna, escribe en sus lecciones de 1930 en Princeton dirigidas un público de estudiantes: "Moderne', une architecture le sera à sa naissance aux États Unis comme le furent les architectures de toutes les peuples du monde. La raison profonde pour laquelle le jeune architecte chagrine ses parents et maitres, c'est peut-être qu'il se laisse fasciner par la création au lieu de rester une créature du temps passé. Ceci, c'est abandon lucide à l'instinct, s'appelle, je crois, rébellion". Lloyd Wright, Frank, "Des machines, des matériaux et des hommes", en Lloyd Wright, Frank, *L'avenir de l'architecture*, París, Lienteau, 2003, p. 79

⁵ Cf. *Après le Cubisme*, op. cit., p. 28

⁶ Cf. Eliel., C. *op. cit.*, p. 26

⁷ Cf. *Après le Cubisme*, op cit., p. 53

van publicar en su revista, como Kandinsky, Malevitch, Mondrian, Klee, entre otros. El punto de unión si no de todas, de la mayoría de esas cabezas parece ser el interés de romper con la distinción entre arte y técnica y, por esa vía, la diferencia y jerarquía entre artista y artesano¹. Y, sin embargo, como destaca Ragon, el punto de encuentro puede ser el desencuentro entre la Bauhaus y los últimos estertores del arte del siglo XX. Para el historiador, la Bauhaus es un movimiento que desprecia el arte en favor de la arquitectura que debe comprender y acoger en su seno la fuerza de una época (industria) y los restos de la precedente (arte)². En todo caso, pese a que su más fuerte referente sea el Constructivismo ruso, la pintura sigue ocupando un lugar de importancia en su primera época bajo el Mando de Johannes Itten³. El período de madurez va a identificarse con la producción serial y estandarización de mobiliario, el rechazo al decorado y la visibilidad de los elementos de plomería, son los signos de esa funcionalidad que define su simpleza y objetividad reconocida. La Bauhaus instala o pretende reinstalar un medio funcional, partiendo de los utensilios de cocina al diseño completo de una ciudad, incorporando, diseño, pintura, escultura, arquitectura, urbanismo⁴, en una sola función con fuerte inspiración social pero, por ese camino, ella misma se aproximaba a lo que pretendía combatir, el capitalismo y con ello, a un laboratorio donde se confundía industria y comercio⁵. No resulta extraño, por ese lado, que los colaboradores como Malevich, Kandinsky y Klee, hayan emigrado dados los primeros signos de su vocación industrial y comercial.

La contradicción principal, creemos, de este movimiento es haber llegado a los límites del objeto arquitectónico, volviendo imposible vivir en un medio "perfecto". En su trabajo particular, de Mies Van der Rohe mostró la imperiosa necesidad de hacer emerger los materiales con naturalidad, en toda su pureza y no sólo, como suele recordarse, habría buscado la funcionalidad⁶. En la casa Tugendhat es posible ver grandes espacios que se conectan pero que fluyen en el interior al estar des-limitados por líneas rectas sin cerrar. Con respecto a los materiales empleados, el arquitecto espera que estos hablen de sí, desde la naturaleza al uso, para alcanzar el sentido de "nuestra" propia situación: "aprender a conocer los materiales es también aprender la naturaleza de nuestros usos. [...] Al igual que hemos adquirido el conocimiento de los materiales, al igual que queremos conocer la naturaleza de nuestros usos, también queremos conocer nuestra situación espiritual"⁷. Lo que amenaza esta correspondencia, en todo caso, es la geometrización y la abstracción que produce una falta de

¹ Cf. Ragon, M., *op. cit.*, p. 112

² Cf. *Ibid.*, p. 114

³ Cf. Dagen, Ph.; Hamon, F., *op. cit.*, p. 394

⁴ Cf. Ragon, M., *op. cit.*, p. 115

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 121

⁶ Cf. Duque, F. *op. cit.*, p. 165

⁷ Mies Van der Rohe, citado en Duque, Félix, *Habitar la tierra. Medio Ambiente, humanismo, ciudad, Madrid, Abada, 2008*, p. 164

conexión de los materiales con la historia del lugar, sin necesariamente remitir a la identidad. Esto sobre todo se deja ver en los edificios que a pese ser creados como por un artesano preocupado de modelar con sus propias manos el acero y el hormigón devienen extraños en su ingente monumentalidad quedando como islas o piezas aisladas erigidas para la contemplación (como sucederá efectivamente con la casa Farnsworth). Esto no quiere decir que la funcionalidad no fuera parte principal de su trabajo, en ningún caso, sólo que ésta queda supeditada al principio de búsqueda de ligereza y transparencia en una (peligrosa) correspondencia a-histórica a la tierra. En este caso, la casa se convierte en puro *domus*, por ende inhabitable, carente de calor: vaciado el hogar y pese a la maximización de la funcionalidad, la casa deviene pieza de arte, desarraigada e *independiente* de sus habitantes¹.

1.2 Le Corbusier y el movimiento moderno en arquitectura

Las ideas del movimiento moderno, como la propia Bauhaus, sobrepasan con mucho el horizonte de la arquitectura. El trabajo desarrollado por décadas por sus representantes se extiende desde el urbanismo a la administración pública, pasando por la estética y la política, para atender a la crisis *general* de la ciudad y de los asentamientos urbanos de la Europa de preguerra y postguerra. La crisis de la ciudad constituye en buena medida la crisis de la vida en comunidad en una forma espacial, la ciudad, concebida *en* otra época y *para* otros fines. Tal es pues el punto que nos lanza al estudio de Le Corbusier, uno de los principales mentores del movimiento moderno y de los CIAM, Congresos Internacionales de Arquitectura moderna². Según Françoise Choay, el arquitecto se distingue por su extrema simpleza y esquematización³, características que pueden ser pensadas como una vuelta a los principios clásicos, ya presentes en Platón, de correspondencia del número y el lugar⁴. Más allá de las críticas particulares, la cuestión principal, como lo fue para Platón, es pues la falta de una verdadera

¹ En otro plano, más allá de la creación de la casa como obra única, se halla el caso de la vivienda *estándar* -asegurada por la construcción mecánica en serie- en la construcción en masa de la Bauhaus: "económicamente considerada, de lo que se trata es de conseguir un máximo de calidad con un mínimo de coste; socialmente, su difusión nivela las diferencias exteriores, de usos y costumbres, entre las distintas clases; y, dejando inmutables las necesarias diferencias de función, anula las diferencias de nivel entre los componentes de la comunidad" (Cf. Argan, Giulio Carlo, *Walter Gropius y la Bauhaus*, Abada, Madrid, 2006, p. 52). Aquí se pretende que las diferencias sociales son superadas por la formalización, homogeneidad y repetición de la obra, por la superación del objeto en la funcionalidad. La necesidad colectiva, también, se superpone a la vivencia particular de la casa, a la habitación determinada y ejemplar, al caso, vaciando de contenido específico y diferencia al hogar.

² En las décadas posteriores Aldo Rossi, *La arquitectura de la ciudad* (1966) se enfrentará duramente al "funcionalismo ingenuo" del movimiento moderno, que pretende la exacta correspondencia de forma y función, creando toda una contra-teoría fundada en la memoria y en la vida colectiva de la ciudad. Su trabajo crítico, inserto en la práctica, halla una fuerte inspiración en Adorno. Para el arquitecto, la ciudad es el lugar de la política. Cf. Rossi, Aldo, *La arquitectura de la ciudad, Barcelona*, Gustavo Gili, 2010. Puede verse de manera más general la reacción italiana contra el modernismo, que se afirma a favor de la memoria de la ciudad, a partir del grupo "Tendenza". Cf. Migayrou, Frédéric, *La Tendenza. Architecture Italienne 1965-1985*, París, Centre Georges Pompidou, 2012

³ Choay, F., *L'urbanisme. Utopie et réalité. Une anthologie*, op. cit., p. 233

⁴ Brison, Luc; Pradeau, Jean-François, *Les Lois de Platon*, París, PUF, 2007, p. 65

geometría que rija la ciudad. En razón de ello, por la falta de un principio geométrico¹, la ciudad se ha convertido en un caos que ha traído consecuencias fatales a la vida en comunidad. En palabras del propio arquitecto: « *la ville actuelle se meurt de n'est être pas géométrique. Bâtir à l'air libre c'est remplacer le terrain biscornu, insensé, qui est le seul existant aujourd'hui. Hors de cela pas de salut* »².

Para Le Corbusier, el rostro de esa falta lo constituye el crecimiento desmesurado de la ciudad los últimos cien años. Los principales problemas son relativos a la densidad, la salubridad y, principalmente, a la habitación familiar; todos ellos, según él mismo son fenómenos asociados al crecimiento de la ciudad industrial, que no ha sabido autorregularse y que, en buena medida, ha sido incapaz de someterse a los principios de la buena salud del número. Pero la crisis no es una cuestión definitiva, pues por mucho que haya crecido la población en las grandes ciudades, por mucho que la ciudad se haya convertido en un caos insalubre, la solución se hallará al alcance de un verdadero *saber* de lo urbano, de una verdadera técnica del espacio, que sabrá reconocer y satisfacer las necesidades articulando de buena forma las funciones del urbano con la matriz del lugar. De manera semejante a como el saber de lo social se reclamaba en posición de los principios de la vida en comunidad, el saber del arquitecto reconoce tener el principio fundamental para los mismos efectos, a saber, la industria y la máquina³, que guarda tanto el secreto de la organización del cuerpo social y la organización del cuerpo del individuo:

L'industrie a conduit à la pièce en série ; les machines travaillent en collaboration intime avec l'homme : la sélection des intelligences se fait avec une sécurité imperturbable : manœuvres, ouvriers, contremaitres, ingénieurs, directeurs, administrateurs, chacun à sa juste place ; et celui qui a l'étoffe d'un administrateur ne restera pas longtemps manœuvre ; toutes les places sont accessibles. La spécialisation attache l'homme à la machine.⁴

Al descender de la escala de la sociedad al hombre, la definición del hombre como máquina permite reconocer que las necesidades son necesidades-tipo⁵, porque “mecánicamente” los hombres son los mismos. De manera que la investigación y la práctica podrán actuar local y globalmente a partir de un modelo estándar resolviendo esas necesidades en todas las grandes ciudades: “*Établir un standard c'est épuiser toutes les possibilités pratiques et raisonnables, déduire un type reconnu conforme aux fonctions, à rendement maximum, à emploi minimum de moyens, main d'œuvre et*

¹ Le Corbusier, *Urbanisme*, París, G. Crès & cie, 1981, p. 14

² *Ibid.*, p. 166

³ El testimonio de Wright en Estados Unidos adquiere un tono similar: “les nouveaux matériaux de l'industrie ont incarné cette époque en la différenciant des siècles antérieurs. [...] Aujourd'hui nous avons un savant ou un inventeur à la place de d'un Shakespeare ou d'un Dante. Les capitaines de l'industrie ne sont pas seulement les remplaçants modernes des rois et des potentats, mais aussi, je le crains, ceux des artistes”. Cf. Wright, F. LL., *L'art, le métier, la machine*, op. cit., p. 85

⁴ Le Corbusier, *Vers une architecture*, Flammarion París, 1995, p.

⁵ Le Corbusier, *L'art decoratif d'aujourd'hui*, París, Arthaud, 1980, pp. 69 y ss.

matière, mots, formes, couleurs, sons..."¹. La máquina para el arquitecto condiciona el propio espíritu², pues la máquina es el mejor ejemplo de la pureza de las funciones de un cuerpo organizado. Su simpleza no imita la organización del cuerpo humano, sino que la regula, le dona una imagen en la que reflejarse. Es aquí donde Le Corbusier reconoce su principal filiación a las vanguardias del primer cuarto de siglo: la máquina enseña el camino a la liberación: "*La grand vie machiniste a profondément remué la société, a fait sauter tous les cadenas, a ouvert toutes les portes...*"³. En la época de la máquina, el oficio del arquitecto no puede mirar al pasado sino aprender de su principal maestro, el ingeniero: "*Les ingénieurs sont sains et virils, actifs et utiles, moraux et joyeux, les architectes sont désenchantés et inoccupés, hâbleurs ou moroses, C'est qu'ils n'auront plus rien à faire. Nous n'avons plus d'argent pour échafauder des souvenirs historiques. Nous avons besoins de nous laver*"⁴.

Todo espiritualidad no puede sino acontecer *dentro* del mundo y la humanidad en su totalidad está sometida al imperativo de las necesidades. De ahí que la falta, el problema de nuestras ciudades, consista hasta ahora, a los ojos del arquitecto, en no realizar efectivamente su destino de máquinas; en no llegar a constituirse en verdaderas máquinas capaces de replicarse en todo el mundo cubriendo de esa manera las necesidades de la humanidad⁵. Tal es el destino que Le Corbusier completará liderando el movimiento moderno constituyéndose, si no como una vanguardia, como un trabajo colectivo internacional que debe manifestarse en intervenciones concretas en Europa y el mundo.

Si vale la pena hacer la distinción preliminar, el movimiento moderno es arquitectónico antes que urbanístico, porque tiene relación directa con la unidad mínima del habitar que es la casa. Esta tesis nos conduce a afirmar un hecho no despreciable, a saber, que existe un afán en este grupo disímil de arquitectos de situar la casa –o la vivienda privada– en el centro de la discusión acerca de lo urbano porque ella, en primer lugar, decide el hecho arquitectónico y, en segundo lugar, supedita la construcción de la ciudad. Por ello, suponer una independencia de la ciudad con respecto a la casa es una ilusión. La ciudad decide la situación de la casa en un contexto más amplio que es lo urbano que supera incluso la escala de la ciudad, razón por la cual Le Corbusier llega a afirmar que arquitecto y urbanista son lo mismo:

L'urbaniste n'est pas autre chose que l'architecte. Le premier organise des espaces architecturaux, il fixe la place et la destination des contenants bâtis, il relie toutes les choses dans le temps et l'espace de la circulation. Et l'autre, l'architecte, occupé, par

¹ Cf. *Ibid.*, p. 108

² Le Corbusier, *L'art décoratif d'aujourd'hui*, op. cit., p. 110–110

³ Cf. *Ibid.*, p. 42

⁴ Le Corbusier, *Vers une architecture*, op. cit., p. 6

⁵ Explica Le Corbusier: "Certains esprits, déjà, envisageant le bâtiment, agitent la question d'une organisation internationale des standards du bâtiment". Le Corbusier, *Urbanisme*, op. cit., p. 219.

exemple, d'un simple logis, dresse lui aussi des contenants, crée des espaces. Sur le plan de l'acte créatif, l'architecte et l'urbaniste ne font qu'un¹.

Más allá de esa distinción preliminar, lo que interesa destacar es que este movimiento siempre mantuvo en tensión las ideas sobre la casa y la ciudad; sobre la construcción de lo urbano y sobre el hecho que consuma la arquitectura: la casa. La conjugación de tales planos se percibe como lo fundamental. Sólo la conquista de la uniformidad de base puede asegurar los buenos movimientos a nivel general. Dicho de otra manera, sólo un buen orden a nivel local asegura las conexiones a nivel global². Para dar respuesta a tal tarea un hecho nos sirve de guía, a saber, que la arquitectura parece realizar un cambio que no es sólo cualitativo, sino de una naturaleza radicalmente distinta al transitar sin aparente contradicción de la construcción y diseño de la casa al de los equipamientos colectivos y conjuntos habitacionales. ¿Por qué identificar este fenómeno como un cambio de naturaleza? Porque la casa es un hecho arquitectónico, en cambio, la planificación y edificación de los segundos acontece como un hecho urbano, no porque esté en la urbe, sino porque consuma en la imagen de lo monumental la conexión de la estructura material con una forma de vida carente de raíces: la ciudad que pretende construir Le Corbusier es una ciudad *que falta* para instalar una nueva forma de vivienda "colectiva". Con ello, la memoria de la ciudad vuelve a cero, encuentra su punto neutro. Este cambio no podrá asegurarse sino mediando otro elemento, un fenómeno que deberá acontecer gracias a una transformación que producirá la propia arquitectura a nivel micro: la consolidación de la ciudad como un espacio heterogéneo construido por capas homogéneas de habitantes:

Les urbains, les suburbains, les mixtes. 1) les urbaines, ceux de la cité, qui y ont leurs affaires et qui résident dans la ville. 2) les suburbaines, ceux qui travaillent en périphérie dans la zone des usines et qui ne viennent pas en ville ; elles résident dans les cités-jardins. 3) Les mixtes, ceux qui fournissent leur travail dans la cité des affaires, mais qui élèvent leur famille dans les cités-jardins. Reconnaître un organe dense, rapide, agile, concentre : la cité (centre dûment organisé). Un autre organe souple, étendue, élastique : la cité-jardin (ceinture). Entre ces deux organes, reconnaître avec *force de foi*, la présence indispensable de la zone de protection et d'extension, zone asservie, futaies et prairies, réserve d'air³.

Ante todo nos encontramos en ese plan con la intención premeditada de evitar toda irrupción azarosa, conflicto, o falta de medida. Principalmente toda la energía crítica de Le Corbusier y el movimiento moderno se concentra en demoler las bases de la concepción social de la ciudad. El ideal es promover lo urbano como centro dinámico para el aislamiento colectivo, evitando la contaminación de la armonía, de la buena circulación. Por lo mismo, de ese plan urbano desaparece la calle como

¹ "L'urbanisme – escribe Le Corbusier – réclame de l'uniformité dans le détail et du mouvement dans l'ensemble". Le Corbusier, *Manière de penser l'urbanisme*, Gonthier, Paris, 1963, p. 11–12

² Le Corbusier, *Urbanisme*, op. cit., p. 68

³ Cf. *Ibid.*, p. 158; Choay, F., *L'urbanisme. Utopie et réalité. Une anthologie*, op. cit., p. 245.

lugar de encuentro y comunicación con los otros. Fundamentalmente promiscua, es una “enfermedad” que debe ser erradicada:

‘La calle dejará de existir’, como ‘un órgano inoperante y desprestigiado’ que ‘nos agota’ y ‘nos asquea’, y de paso será posible ‘ganar millones rentabilizando el centro de París. Apoderarse del centro de París según un plan concertado es hacer millones’¹.

Sin embargo, lo que conecta la casa con la ciudad es justamente la calle, y, en ese sentido, la promiscuidad es vital, pues sólo en ella tiene lugar el encuentro entre los otros desconocidos y anónimos, sentido radical de “estar en público”, vale decir, ante “cualquiera”, fundamental a la ciudad, que está más allá de la casa donde todos son conocidos:

La calle estalla en vías diferenciadas y en calles interiores: estas no funcionan ni como vestíbulo (demasiados apartamentos) ni como una calle (ausencia de ventana, de relación cara a cara, prohibición de jugar...) puesto que la calle ya no puede ser un corredor, el corredor se transforma en calle (...) toda referencia a una experiencia urbana queda abolida: nada de vuelta a la esquina, del vecino de enfrente ni de al lado².

Justamente aquí notamos la continuidad del movimiento moderno con las ideas baluarte del siglo XIX, ¿de qué manera? En la necesidad de conjurar el carácter escenográfico, espontáneo y caótico de la calle, para reducirla a su mera condición de “conector de lugares”; a favor de la circulación³. Se puede pensar que el pensamiento de lo urbano, ya con Haussmann, como hemos visto, ha temido y reaccionado contra la calle: los ensanches, el de París, y la ola que le siguen en varias ciudades de Europa, son precisamente los ejemplos donde la calle se vuelve, por un lado, inapropiable para los manifestantes –los huelguistas que paralizan relativamente la ciudad– por otro lado, fluida para el movimiento de la población anónima. La idea parece ser que el anonimato y la homogeneidad cubra ese espacio de tránsito para evitar de esa manera que la heterogeneidad tome posición y posesión de la ciudad (*stásis*), destruyendo el orden que nace con la sectorización, con el reparto de sectores de lo urbano, según la función social de cada cual⁴, trazada por una misma geometría: “*La circulation exige*

¹ Le Corbusier, “L'intransigeant” (mayo de 1929), recogido en *Œuvre complète*, 5ª ed., Zurich, Les Editions d'Architecture Erlenbach, 1948, 1, pp. 112–115. Richard Sennet ha reparado en este hecho. Al respecto comenta: “Le Corbusier fue enemigo de la vida en la calle; él pensaba que, en el mejor de los casos, era desorden, y en el peor, confusión irracional en el plano. Su *Plan Voisin* para París, concebido en la década de 1920 para el distrito del Marais, vacía por completo sus calles de seres humanos para hacer de ellas meras arterias y venas, espacio depurado para la circulación del tráfico”. Cf. Sennet, Richard, *El artesano*, Barcelona, Anagrama, 2009, p. 288

² Mongin, Olivier, *La condición urbana. La ciudad a la hora de su mundialización*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 154

³ “Le número de rues actuelles –escribe Le Corbusier– doit être diminues des deux tiers. [...] Le número de rues est l'ennemi de la circulation”. Cf. Le Corbusier, *Urbanisme, op. cit.*, p. 161–162

⁴ El prefecto Haussmann es interesante por lo que conlleva de “Hausmannización” de la vida urbana, el gran artífice e ideólogo de la ciudad sectorizada, especializada y fluida (al eliminar los promontorios: los propios). Véanse las palabras que le dedica Le Corbusier: “el barón Haussmann hizo en París los más anchos boquetes, las sangrías más descaradas. Parecía que París no podría soportar la cirugía de Haussmann. Ahora bien, ¿no vive actualmente París de lo que hiciera ese hombre temerario y valiente? ¿sus medios?, la pala, el pico, el acarreo, la paleta, la carretilla, esas armas pueriles de

*le droit. La droite est saine aussi à l'âme des villes. La courbe est ruineuse, difficile et dangereuse ; elle paralyse. La droite est dans toute l'histoire humaine, dans toute intention humaine, dans tout acte humain"*¹.

Lo que parece una mera función se conecta esencialmente con una pretensión moral de fondo, a saber: lograr el contacto directo con la naturaleza. La calle debe ser suprimida en beneficio del encuentro directo con la naturaleza. Para ello la ventana de la habitación mínima proyecta un afuera que se pretende más allá de toda mediación. Sin embargo, la naturaleza no entra por la ventana sino que el exterior es estrictamente interiorizado, mediado, convirtiéndolo en prolongación, apéndice del espacio construido. Por lo mismo tampoco existe la ventana, vértice que protege la distancia entre interior y exterior. El exterior ha sido también "arquitecturado" como pura extensión conveniente a ese espacio funcional-espiritual gobernado por el ángulo recto: "... Por supuesto hemos suprimido la calle, la calle corredor, la calle de todas las ciudades del mundo, ya no hay más patios sino que hay siempre desde cada ventana vistas muy extensas. Ni siquiera hay ventanas sino paredes de vidrio"².

Como es posible apreciar, la operación que se inicia con Haussmann alcanza la cima en estas ideas que sobre todo contribuyen a una sola y misma consigna: vaciar la ciudad, la calle, de su afuera, natural. Nadie estará a la intemperie, sino cubierto *por la sombrilla que elimina la amenaza de la lluvia imprevisible del contacto con lo ajeno y extraño*:

Partant de l'évènement constructif capital qu'est le gratte-ciel américain, il suffirait de ressembler en quelque points rare cette forte densité de population et d'élever là, sur 60 étages, des constructions immenses. Le ciment armé et l'acier permettent des hardiesses et se prêtent surtout à un certain développement des façades, grâce auquel toutes les fenêtres donneront en plein ciel ; ainsi, désormais, les cours seront supprimées. A partir du quatorzième étage, c'est le calme absolu, c'est l'air pur³.

El edificio en altura es la fascinación de Le Corbusier y sin duda su mejor ejemplo será el del "*Plan Voisin de Paris*": éste comprende la creación de un barrio de negocios de 240 hectáreas en un barrio "vetusto" y "enfermo", y de un barrio residencial que comprende la demolición de un área sobresaturada. El plan ataca los barrios "más infectados", las calles "más intrincadas" para ofrecer un red de comunicación y de salud a la ciudad. Se proyecta un red (*quadrillage* explica el cartesiano Le Corbusier) de grandes arterias de 50, 80, y 120 metros de largo, cortadas cada 350 o 400 metros,

todos los pueblos...hasta el nuevo maquinismo. Es verdaderamente admirable lo que supo hacer Haussmann". Le Corbusier, *Urbanismo*, p. 149, Citado por Benjamin, Walter, *Libro de los pasajes*, op. cit., [E 5a, 6], p. 159.

¹ Le Corbusier, *Manière de penser l'urbanisme*, op. cit., p. 35; Choay, *L'urbanisme. Utopie et réalité. Une anthologie*, op. cit., p. 239

² Le Corbusier, *La ville radieuse*, citado en Mongin, O., op. cit., p. 152

³ Le Corbusier, *Vers une Architecture*, op. cit., p. 43

elevando rascacielos en el centro de esos vastos islotes. Donde antes existía una ciudad aplastada se erige “una ciudad en altura que ofrece el aire y la luz, de claridad brillante, radiosa”¹.

La búsqueda de serenidad industrial y técnica, que combina el aislamiento y la naturaleza, dirige la homogeneidad y la estandarización que persigue a toda costa el *nuevo* urbanismo. Otro de los momentos privilegiados para el análisis lo constituye el plan para la construcción de la “ciudad jardín”. La planta de Suresnes (1925) muestra la compartimentación por barrios destinados por separados a la residencia de solteros, mayores, obreros, donde la armonía (y por tanto control de la espontaneidad) del vínculo de lo público y lo privado se asegura por la igualdad del tipo de encuentro calculado que proyecta² y por la introducción de una naturaleza domada en el interior maquínico proyectado. La ciudad, la nueva ciudad, “introyecta” la vida natural *domada* en la ciudad, volviendo inútil la distinción entre técnica y naturaleza: desde ahora el habitante de la ciudad puede gozar de la naturaleza urbana del jardín como uno de los elementos necesario para la vida sana. La ciudad, por ese camino, no es nada más que el buen control, la gestión y el conocimiento de los elementos útiles para la vida del hombre y del cuerpo social³.

Le Corbusier ofrece una imagen de la ciudad... del mañana pues el hoy y el ayer están envueltos en las tinieblas de la confusión por la falta de un verdadero principio de locación. Tal es el punto en el que es necesario reparar. Lewis Mumford señala en 1956 que la perspectiva del arquitecto se produce como un encuentro añorado entre el medio técnico y el medio natural. El hombre tiene necesidad de ambas para sobrevivir y para vivir bien. La industria le ayuda a construir un medio racionalmente perfecto y la naturaleza insufla la vida a ese proyecto⁴. Sin embargo, sus ideas desconocen absolutamente la dimensión cívica y social de la ciudad; sus intereses eran únicamente los caracteres arquitecturales de la ciudad y el mismo error, según Mumford, será cometido en principio por la agrupación que formaba los CIAM⁵. A nivel de la concepción de la ciudad, de su imagen, nuevamente, la ciudad histórica se ha disuelto en el magma de la Megalópolis⁶ preparada para destruir el pasado a favor del futuro. En tanto operador de esa gran máquina, la imaginación de Le Corbusier trabaja como un buldócer arrasando la tierra, permitiendo el levantamiento de los edificios en altura, remedio para el superpoblamiento, y los parques, remedios contra el hacinamiento y la falta de aire, sol y naturaleza. El famoso *Plan Le Corbusier-Voisin* concebido para el centro de París –viejo y maloliente-

¹ Le Corbusier, *Urbanisme*, op. cit., p. 265-266

² Cf. Delfante, Ch, op. cit., p. 373

³ “Classons –vuelve a decir Le Corbusier– trois sortes de populations : le citadins a demeure ; les travailleurs dont la vie se déroule moitié dans le centre et moitié dans les cités jardins ; les masses ouvrières partageant leur journée aux usines de banlieue et dans les cités jardins” Cf. Le Corbusier, *Urbanisme*, op. cit., p. 93

⁴ Mumford, Lewis, *Le déclin des Villes ou la recherche d'un nouvel urbanisme*, París, France-Empire, 1970, p. 165

⁵ Cf. *Idem*.

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 163

sigue esos principios: la destrucción del centro histórico deja vivir un puñado de monumentos para conservar un pasado a la manera de una postal. El resto se constituye por grandes edificios separados e implantados en extensas áreas verdes, proyecto que consolida según Mumford la expresión cartesiana del rascacielos americano¹, bajo la única razón de tener los medios técnicos para llevarlo a cabo y la rentabilidad que ello proporcionaba². Con ese gesto despótico Le Corbusier barría sin remordimientos la trama compleja de las actividades urbanas que sólo pueden funcionar en el ajetreo azaroso de una multitud en movimiento³. Siempre según Mumford, el arquitecto cometía tres errores fundamentales: 1) concebir la estandarización como un fin en sí mismo; 2) la destrucción teórica de todo vestigio de historia; finalmente 3) actuando contra el hacinamiento, ha sobrestimado la separación de sus construcciones, pues la concentración topográfica de la población es fundamental para el flujo de la vida cotidiana⁴. En suma, tales errores, han conducido la proyección de la ciudad del mañana a la incomprensión de la variedad de la comunidad humana, de la libertad, de la intimidad y de la necesidad de una utilización espontánea del medio natural.

1.3 CIAM y la Charte d'Athènes

1.3.1 Breve historia de CIAM

Una de las manifestaciones importantes del movimiento moderno en arquitectura, tal vez la más emblemática, fue la organización de los CIAM, *Congrès International d'Architecture Moderne*. Bajo la égida de Le Corbusier convocó a renombrados arquitectos europeos para abordar –según el propio arquitecto de origen suizo– problemas que un arquitecto aislado sería incapaz de resolver⁵. De esa manera, la arquitectura se erigía como un poder efectivo, obrando desde el corazón de las políticas institucionales, en el desarrollo de planes programa y reglamentación urbana, construyendo teorías y prácticas de estandarización que contribuirán rápidamente a la generalización del oficio del arquitecto como del urbanista, como piezas fundamentales de la economía y la política de la ciudad en desde el primer cuarto del siglo XX.

Se realizaron once congresos: el primer congreso 1928, CIAM I, llevado a cabo en La Sarraz, Francia, donde se redactó el manifiesto de la agrupación; 1929, CIAM II, realizado en Fráncfort del

¹ Cf. *Ibid.*, pp. 166-167

² Cf. *Ibid.*, p. 168

³ Cf. *Idem*.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 173

⁵ Cf. Giedion, S., *Espace, temps, architecture, op. cit.*, p. 390. Según el mismo Giedion, tres razones para el nacimiento de los CIAM ha acordado Siegfried Giedion. En primer lugar, la iniciativa de Hélène de Mandrot, propietaria del castillo donde se relazaría la primera reunión en Suiza, que pretendía reunir jóvenes arquitectos en un lugar neutro en el centro de Europa. En segundo lugar, el escándalo por la construcción del palacio de congreso en Ginebra, otorgado a Le Corbusier en primera instancia, pero revocado por un alta autoridad del mundo político. En tercer lugar, dar una base teórica a los artistas y arquitectos que se hallaban aislados en aquel momento en sus respectivos países. (Cf. *Idem*).

Meno, Alemania, donde se concentró la atención en la vivienda de costo moderado. La invitación fue cursada por Ernst May, presidente de la oficina de construcción de la ciudad. En este congreso participaron por primera vez Walter Gropius¹, Alvar Aalto² y José Luis Sert³; 1930, CIAM III, llevado a cabo en Bruselas, Bélgica, donde se abordó el problema de los “métodos racionales para la construcción de conjuntos habitacionales”. Uno de los puntos centrales es que la asociación para este congreso ha sido presidida por un urbanista; 1933, CIAM IV, fue llevado a cabo en Atenas, Grecia, donde se publica la ya famosa “Carta de Atenas”, donde se definen los principales puntos que pasan a definir al movimiento moderno; 1937, CIAM V, llevado a cabo en París, Francia, donde se reúnen los arquitectos para discutir acerca de la “vivienda y el ocio”.

Este último encuentro se realiza –como recordará Sigfried Giedion– bajo la amenaza de la guerra que se aproxima⁴. Varios de los integrantes ese mismo año emigran hacia Estados Unidos, radicándose en distintas ciudades y continuando la colaboración. El resto continúa en Europa con reuniones clandestinas en Holanda. Otros tantos se refugian en Inglaterra formando MARS, la versión inglesa de CIAM. 1947, CIAM VI, organizado por MARS, el congreso se lleva a cabo en Bridgwater, Inglaterra, diez años después del último congreso que dio a luz *La carta de Atenas*. En este encuentro se abordó el problema de la reconstrucción de las ciudades devastadas por la II Guerra Mundial, y por primera vez se propuso una discusión acerca de los vínculos entre la arquitectura y la estética. Este congreso sirvió de base al libro “Diez años de arquitectura contemporánea”, redactado por Giedion⁵; 1949, CIAM VII, fue organizado en Bérgamo, Italia, con el fin de abordar el tema, ya anunciado en el congreso anterior, de la relación entre “arquitectura” y “arte”. La “cuestión estética” no estuvo, sin embargo, alejada de la discusión con alcance social, como había sido la tónica de las reuniones anteriores. Por este motivo la perspectiva giraría no tanto de una relación cerrada entre el arte y la arquitectura, como en la relación del arte con el “hombre de la calle”⁶. 1951, CIAM VIII, se lleva a cabo en Hoddesdon, organizado nuevamente por MARS, cerca de Londres, Inglaterra. Allí se reunieron los arquitectos y urbanistas con la intención de analizar “el corazón de la ciudad”, una reflexión acerca del

¹ Walter Gropius es el célebre creador de la Bauhaus en Alemania el año 1919. Desde 1937 se instala en Harvard University como director de la Facultad de Arquitectura.

² Aalto es sin duda el arquitecto finlandés mas importante de la primer mitad del siglo. A diferencia de sus contemporáneos, su trabajo desarrolla los principios de una arquitectura orgánica, que poco se aproxima al funcionalismo que gobernaba la época. (Cf. Ragon Michael, *Histoire de l'architecture et de l'urbanisme, tome 2. Naissance de la cité moderne. 1900–1940*, op. cit., 316.)

³ José Luis Sert es el arquitecto español creador del Pabellón Español de la Exposición Universal de 1937. Llega a ser presidente de CIAM el año 1949. Cf. Ragon Michael, *Histoire de l'architecture et de l'urbanisme, tome 1, idéologies pionniers 1800–1910*, op. cit., p. 245

⁴ Cf. Giedion, Sigfried, *Espace, Temps, Architecture*, op. cit., pp. 289–297

⁵ Giedion Sigfried, *A Decade of New Architecture. Dix Ans D'Architecture Contemporaine*, Girsberger, 1951

⁶ Team X, nacido de la reunión de Aix en Provence en 1953, marca la ruptura de las nuevas generaciones con la ideas y personajes fundadores de CIAM, sobre todo, con Le Corbusier y Gropius. El Team X proyectaba la creación de una nueva Carta del hábitat, reemplazando *La carta de Atenas*, considera, ya a ese momento, un viejo instrumento. Cf. Ragon Michael, *Histoire de l'architecture et de l'urbanisme, tome 1, idéologies pionniers 1800–1910*, op. cit., p. 246

centro urbano. Este trabajo sería complementario al expuesto en *La carta de Atenas*, donde los principios habían sido definidos en torno a cuatro ejes: trabajo, vivienda, esparcimiento y tráfico. A casi veinte años de *La carta de Atenas* se hacía necesario revisar los postulados allí expresados; 1953, CIAM IX, se llevó a cabo en Aix-en-Provence, Francia, donde surgió como fruto de la reunión la publicación de *La carta de habitación*. En este congreso se analizó la relación de la familia y la sociedad. En su finalización se confió la siguiente organización del encuentro a Team X¹; 1956, CIAM X, organizado por Team X se lleva a cabo en Dubrovnik, la entonces Yugoslavia. Su tema se centralizará nuevamente acerca de la cuestión del hábitat; 1959, CIAM XI, llevado a cabo en Otterlo, Holanda, se produce la disolución del CIAM².

1.3.2 La charte d'Athènes

La carta de Atenas es uno de los documentos principales generados por el movimiento moderno en arquitectura y por los CIAM en urbanismo, que tendrá un gran impacto fuera del mundo de la arquitectura, influenciando sobre todo la concepción social y política de la ciudad contemporánea. La primera declaración ya lo auguraba: los CIAM, ya su propia preparación, se dirigía en ofrecer una respuesta común a "problemas verdaderos"³. Lo que facilitará dicha respuesta, es un acuerdo general acerca de los principios fundamentales de la arquitectura y acerca de las obligaciones que enfrentan todos los profesionales de la ciudad. La suma de arquitectos reunidos en Sarraz asume que la arquitectura *debe* responder a las "necesidades presentes"; *debe* expresar el espíritu de su época, *debe* ser la voz de las "exigencias materiales y espirituales de la vida presente"⁴. Tras el dominio del academicismo, el destino es volver a situar la arquitectura en la encrucijada social y económica para el "servicio de la persona humana"⁵. El principal vínculo se manifiesta con la economía general: la tarea es construir, en algunos casos reconstruir, un país de acuerdo a las necesidades "actuales" y a las posibilidades de su época. Desde ese momento las posibilidades materiales de la arquitectura marcan la pauta para la creación de una respuesta estándar a las necesidades de lo "humano"⁶. ¿De qué manera? De espaldas al esteticismo, la nueva arquitectura deviene el eje central para la construcción de un urbanismo funcional centrado en responder a necesidades fundamentales bien definidas: habitar, trabajar, esparcirse. Así también a problemas de fondo como la ocupación del suelo, la organización de la circulación y la legislación urbana⁷, todo ello con el fin de conquistar una *nueva* armonía.

¹ Cf. Giedion, Sigfried, *Espace, Temps, Architecture*, op. cit., p. 290

² Cf. *Ibid.*, op. cit., pp. 289–297

³ Le Corbusier, "Déclaration de Sarraz" en *La charte d'Athènes*, op. cit., p. 119

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 120

⁵ Cf. *Idem.*

⁶ Cf. *Idem.*

⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 120–121

En el plano social, la arquitectura, bajo el espíritu CIAM, deviene una nueva herramienta de propaganda para formar una población crítica ante el destino de sus ciudades, especialmente acerca sus problemas fundamentales como el de la vivienda¹. Existe –como muestra la propia declaración de Sarraz– una conciencia generalizada del resultado del trabajo de las academias: “las academias, conservadoras del pasado, son incapaces de reconocer lo actual, a saber, que el nudo central lo constituye la unidad mínima del habitar, concentrándose meramente en desarrollar una arquitectura suntuaria, monumental”².

En un breve recorrido vamos a extraer los principales contenidos de *La carta de Atenas* para nuestro trabajo, citando y enumerando los principales puntos. Al comienzo, destacamos lo que para nosotros constituye la parte destructiva del urbanismo de vanguardia encargado de iluminar un futuro destruyendo los lazos con el pasado. Esta primera declaración explica que la idea de ciudad, para los fines y para la situación social cultural de la época, no ofrece ninguna utilidad, por lo tanto habrá que redefinir su función y crear una nueva denominación, tarea de todos los *modernos* reunidos en los CIAM.

La parte positiva de esta máxima es la cartografía actual de la ciudad:

1) La ciudad es parte de un conjunto político más general que es el de la región. De esta manera la idea de “ciudad cerrada” aparece como un inconveniente para pensar los tiempos actuales del hecho urbano.

[...] La notion de ville en tant qu'organisme clos, notion qui n'a pas varié au cours de l'histoire, n'est plus valable aujourd'hui. Les solutions simples des périodes précédentes ne peuvent plus s'appliquer aux données complexes de la vie actuelle. La diversité des activités humaines, des structures économiques et de la circulation exige une organisation extraordinairement vaste et un agrandissement de l'échelle urbanistique traditionnelle³.

Tal afirmación parece enfrentarse a la mayor parte de las declaraciones que hemos mencionado desde el comienzo de este trabajo respecto de la pluralidad esencial de la ciudad, marcada en Deleuze, Braudel y tantos otros. Nuestra tesis explicaba que la ciudad era por sí un fenómeno complejo que se articulaba como una red solidaria de intercambios y conflictos; la ciudad no es nunca un elemento aislado sino un punto de una red regional o continental, como el caso de las ciudades del Egeo o del Mediterráneo. Por otra parte la ciudad fue siempre un lugar complejo, que reunía y gestionaba funciones y labores diversas, en principio jerarquizadas, cuya homogeneización sólo se ha vuelto posible con el nacimiento de la ciudad industrial y la mecanización del trabajo.

¹ Cf. *Ibid.*, p. 121

² Cf. *Ídem*.

³ Giedion, Sigfried, *Espace, Temps, Architecture*, op. cit., p. 481

También, como hemos visto, la ciudad estuvo siempre determinada, por la inscripción, como por la circulación de flujos. Por ello nos parece extraña esa constatación de un cambio cualitativo que viene a ser diagnosticado como el eje que debe articular un salto cualitativo que nos conduce a abandonar en todos sus ámbitos y maneras la idea, el nombre, la realidad y historia de la ciudad. Según las palabras del texto citado, es “un cambio de la escala urbanística tradicional” el que nos fuerza a buscar nuevas respuestas para lograr básicamente su organización. Entonces, comprendemos que el problema es otro: organizar lo no-orgánico, modelar lo que no posee un modelo. También, destruir, conjurar su amenaza evitando su resurgimiento. Pero, y he aquí lo fundamental, sin volver a la escala humana de la ciudad, como habría planteado en su caso la crítica a la metrópolis efectuada por ejemplo por Fourier. El desafío es singular pues es necesario actuar y proyectar en esa nueva escala, construir el emplazamiento que exige el estado actual de la ciudad y su era maquina.

En *Espacio, Tiempo, Arquitectura*, encontramos una pauta general para comprender *La carta de Atenas* (fundamentalmente la complejidad sin parangón atribuida a la actual ciudad) como una sistematización de las ideas de Le Corbusier. Enumeraremos los principales axiomas que guían la declaración en cuestión: 2) lo psicológico y lo fisiológico se juxtaponen a lo económico, lo social y lo político. El organismo humano es una realidad que se halla en un medio tejido por esa triple fuente. Ese medio es, sin embargo, híbrido, combinación de naturaleza y técnica; 3) lo psicológico y lo biológico sufren los efectos del medio. Este punto muestra una transformación de la perspectiva de la mirada arquitectónica, acercándose, sin embargo a antiguas tentativas, como en la mencionada biogeografía de Ratzel. En ese cuadro es que la ciudad aparece como un “efecto”; 6) circunstancias particulares han determinado a través de la historia los caracteres de la ciudad, entre estas, lo militar, lo político, etc. Tales circunstancias no son ya las “nuestras”. Otras características rigen nuestro tiempo. Por ello, junto con la crítica de la situación actual es necesario proponer los “remedios”. El primer núcleo considerado es –como habíamos dicho – la habitación, unidad de importancia suprema¹. Principalmente nos enfrentamos en las ciudades actuales al incremento de la población; 9) este exceso de población es consecuencia directa de la expansión de las ciudades durante la época industrial del siglo XIX, cuestión que ha conducido a tener hoy en día unas condiciones nefastas para el habitar. 10) El estándar de vida es muy bajo, dado que se carece del espacio necesario en las viviendas y de las áreas verdes donde se concentran los hogares. Este punto nos conduce a una conclusión primaria: 11) el crecimiento de la ciudad ha devorado la naturaleza. La falta de áreas verdes será uno de los

¹ La cuestión de la habitación es tal vez el único dominio donde podemos encontrar una respuesta concreta de CIAM, a saber: la concepción y creación de los “grands ensembles”, que pretendían reemplazar las antiguas ciudades debido a los factores que se enumeran más arriba. Sin embargo, estos no pasan de ser “dormitorios”, incapaces de devenir ciudades activas, cumpliendo solamente con su carácter instrumental. Cf. Ragon Michael, *Histoire de l'architecture et de l'urbanisme, tome 2, naissance de la cité moderne. 1910–1940, op. cit.*, p. 246

problemas básicos que hay que afrontar, pues éstas son necesarias para la propia vida, el normal desarrollo de los seres humanos. Puntos que conducen –dentro de CIAM– al nacimiento de una ecología urbana, que abren una perspectiva para la comprensión de la racionalización de los recursos naturales disponibles, a la gestión de los espacios en vistas de la conservación de la salud de los individuos.

Este punto nos plantea la interrogante de saber si el urbanismo, tal y como nos lo presenta Le Corbusier, puede ser comprendido esencialmente como un “bio-urbanismo”. Lo que no permite pensar dicha posibilidad no es sólo la preocupación general del urbanismo por la salud de la ciudad, sino la propia concepción de tal saber de lo urbano en los términos de una gestión que se dirige a crear principalmente unas condiciones para el mejoramiento de la productividad del territorio y del propio cuerpo conectado a la máquina, como habíamos citado al hablar de Le Corbusier y como veremos luego en el punto 41. Esta cuestión puede verse ya, parcialmente, en la crítica siguiente: 12) las construcciones destinadas a la habitación hoy en día son repartidas sobre la superficie de la ciudad, en contradicción con las necesidades de higiene. Como en el siglo XIX, donde el barón Haussmann había instalado como cuestión principal la necesidad de recuperar el cuerpo enfermo de la ciudad, el problema de la higiene vuelve a estar sobre el tapete. Trabajar y planear *contra* el hacinamiento, evitar el desorden *para* conjurar las enfermedades. Pues, el orden de la ciudad debe conducir a la salud del organismo individual y colectivo. Tal era también la tesis de Platón, en este caso, reproducida por los arquitectos: “*la santé de chacun, dépend, en grand partie, de sa soumission aux ‘conditions de la nature’*”¹. En este fragmento las “condiciones de la naturaleza” hacen referencia a las necesidades de aire y sol para el normal crecimiento de los organismos, así como el espacio, para su buena residencia. Cuestión que volverá a repetirse en: 24) “*la détermination des zones d’habitation doit être dicté par des raisons d’hygiène*”. En varias ocasiones en el texto se repite lo mismo, a saber: el vínculo del urbanismo con la salud individual y colectiva; los principios para una nueva ecología; la consciencia del vínculo del espacio construido con la vida del hombre y de la tierra: “*La nature a été reprise en considération. La ville, au lieu de devenir un pierrier impitoyable, est un grand parc. La agglomération urbaine est traité en ville verte*”².

Tal transformación no puede completarse sin tomar en cuenta las posibilidades que ofrece el mundo moderno: la crítica al mundo actual se asienta en la conciencia de la arquitectura acerca de su papel ante la realidad caótica generada por la industrialización desde unas posibilidades que son también fruto de la industria. El siguiente punto lo grafica perfectamente: 28) hay que tener en cuenta

¹ Giedion, Sigfried, *Espace, Temps, Architecture*, op. cit., p. 37

² Cf. Le Corbusier, *La charte d’Athènes*, op. cit., punto 24

las fuentes técnicas modernas para realizar construcciones en altura, pues, 29) la altura libera las áreas verdes para la salud y el esparcimiento. En lo sucesivo veremos que ese último punto es fundamental. Destacaremos dos puntos que parecen resumir el resto: 35) es necesario exigir la existencia de áreas verdes para la recreación y el ejercicio deportivo de toda la población. Si ello es necesario, 36) los islotes insalubres deberán ser demolidos y reemplazados por superficies verdes, de este modo los barrios colindantes se verán saneados.

La otra línea de este bio-urbanismo, como lo anunciábamos, corresponde a la conexión del individuo a la máquina: 41) el nomadismo obrero constituye un problema principal, dado que los obreros deben completar 42) recorridos desmesurados. Por ello, es fundamental hacer que convivan en un mismo ámbito la pieza general (el trabajador) del engranaje (la industria) que pone en marcha la circulación de la economía y del bienestar social. Pero, al mismo tiempo, es importante renovar y concebir de otra manera las vías de comunicación dada principalmente 51) la antigüedad de la red de caminos, creados en otras épocas y 52) para otros fines. 53) Para hoy el tamaño de las vías es inapropiado, dada la creciente mecanización de la vida de la ciudad y la presencia indiscutida del automóvil. La ciudad debe dejar paso a vías distintas, unas de uso peatonal, otras para uso del automóvil. La ciudad debe abrir paso a las necesidades presentes y futuras, con respuestas a las problemáticas actuales. 70) En ese campo, el uso de estilos del pasado tiene un resultado nefasto.

Tales diagnósticos se producen observando el propio crecimiento de las ciudades actuales: 71) De una treintena, todas aparecen sumidas en el caos. Principalmente por la ausencia de un principio regulador que articule sus transformaciones. ¿Cómo se produce esa falta? 72) por el dominio de intereses privados. Más radical aún 73) por la violencia de intereses privados que son la razón de un desequilibrio desastroso. 74) De los casos analizados, no hay excepciones a un crecimiento sin control, por ello, el cambio debe provenir desde la propia arquitectura, desde su propio hacer. Transformar la ciudad, intervenir para normar su crecimiento, debe comenzar desde el proyecto: 76) todas las acciones han de tomar en cuenta que las dimensiones de todas las cosas es la escala humana, de la que se pueden extraer varias conclusiones: la unidad mínima del proyecto es el hombre y, junto a él la vivienda, condición de su primera existencia. 79) Desde ahí debe trazarse todo plan ulterior:

Le cycle des fonctions quotidiennes (habiter, travailler, se recréer), sera règle, par l'urbanisme, dans l'économie de temps la plus stricte, l'habitation étant considérée comme centre même des préoccupations urbanistiques et le point d'attache de toutes les mesures¹.

Si la casa vuelve a tener un lugar fundamental –recordemos la incidencia del palacio en trazado renacentista – será como fenómeno de masas, la casa se refiere, sobretodo, a la “vivienda

¹ Le Corbusier, *La charte d'Athènes*, op. cit., punto 79

colectiva". Aunque de interés general, responde principalmente al problema de las condiciones del habitar de las capas bajas y medias de la población, de los barrios obreros y profesionales, de la habitación de las poblaciones que ponen en marcha el trabajo y la industria. 88) Fundamentalmente la inserción de lo individual en lo colectivo ocupa un lugar fundamental: "*Le noyau initial de l'urbanisme est une cellule d'habitation (un logis) et son insertion dans un groupe formant une unité d'habitation de grandeur efficace*"¹. Con tal cuidado, se asegura el crecimiento del conjunto, 84) la Ciudad es una unidad funcional, que deberá crecer armoniosamente desde la casa: 89) a partir de la casa es que se trazan todas las líneas de urbanidad, trabajo y horas libres. Todo ese marco debe desarrollarse teniendo en cuenta que lo fundamental es mantener asegurada la circulación entre los distintos espacios-funciones, pues 80) la parálisis –que bien podríamos pensar bajo el término *stásis* – en las redes de comunicaciones que sostienen la circulación compromete la higiene de la Ciudad.

Para terminar este breve resumen de las tesis de *La carta de Atenas* destacamos la posición "política" que asume la arquitectura moderna de la mano de CIAM:

L'architecture préside les destinées de la cité. Elle ordonne la structure du logis, cette cellule essentielle du tissu urbain, don la salubrité, la gaieté, l'harmonie sont soumises à ses décisions (...) l'architecture est responsable du bien-être et de la beauté de la cité. C'est elle qui prend en charge sa création ou amélioration et c'est à elle qu'incombe le choix et la répartition des différents éléments dont l'heureuse proportion constituera une œuvre harmonieuse et durable. *L'architecture est la clef de tout*².

A la arquitectura se le encarga un deber, a saber: convertirse en el *arkhé* de la ciudad, imponiendo o subordinando el saber social, dominar su nacimiento, crecimiento y evolución (tal como lo hacía el propio Platón, pensando como filósofo del *arkhé*, el plan concreto de la ciudad perfecta). En otras palabras la ciudad deviene el negocio de los especialistas del espacio, no sólo de aquellos que conocen y dominan el volumen, sino de quienes se enfrentan a las necesidades de un organismo, de quienes conocen su salud y previenen su enfermedad. "*L'architecture est la clef de tout*". Esto es lo que nos induce a pensar que la arquitectura se autoproclama como el relevo de la política y de la ciencia social, dada su incapacidad de contener con sus teorías y prácticas el crecimiento desmesurado de la metrópolis desde su nacimiento; dada su incapacidad de concebir una verdadera geometría que sea capaz de medir el espacio, pero también la economía. 95) El interés privado –escriben en la carta – será subordinado al interés colectivo:

Le droit individuelle n'as pas de rapport avec le vulgaire intérêt privé. Celui-ci, qui comble une minorité en condamnant le reste de la masse sociale à une vie médiocre, mérite des sévères restrictions. Il doit être partout subordonné à l'intérêt collectif,

¹ *Ibid.*, punto 88

² *Ibid.*, p. 114. Énfasis nuestro.

chaque individu ayant accès aux joies fondamentales : le bien-être du foyer, la beauté de la cité¹.

1.3.3 Contexto histórico de los CIAM

Los cambios que se sucederán tras la creación y la publicación de *La Carta de Atenas* son importantes de volver destacar. La agrupación de arquitectos decreta el “fin” de la ciudad. Para Giedion, por ejemplo tanto “ciudad” como “metrópolis” han mostrado su inutilidad, tras la reflexión en CIAM. El noveno congreso será, para estos, efectos el señero. Le Corbusier después de la sesión de Aix-en-Provence, propondrá reemplazar las nociones citadas por una más general, a saber: “Aglomeración urbana”². La transformación no sólo tiene alcances lingüísticos, sino sociales y políticos. La génesis se puede hallar en la discusión del mismo año sobre de la incidencia de la noción de hábitat para analizar los encuentros múltiples que acontecen entre la unidad familiar y la sociedad. Ya instalados en el décimo congreso CIAM (1956) surge como una cuestión fundamental analizar la complejidad de la cuestión del hábitat, tomando en consideración cinco vectores fundamentales: a) la relaciones entre el individuo y la familia, b) el ciclo de la vida humana, c) relaciones con la comunidad, d) la necesidad de calma y aislamiento, e) contacto con la naturaleza. El fin, según el propio Giedion, era convertir el hombre aislado, el espectador pasivo de hoy, en un ser que participa activamente de la comunidad³. ¿De qué comunidad? La pregunta es pertinente si consideramos la supuesta desaparición de la ciudad, pues ésta guiaba desde sus inicios la condición del ciudadano activo. Entonces, cabe preguntarse, qué tipo de comunidad, así como qué tipo de participación activa en ésta puede existir en un nuevo escenario como el que instala el “fin” de la ciudad:

Si nous cherchons les origines des difficultés actuelles, c’est dans le XIX siècle que nous les découvrirons. Dès cette époque, la production destinée au marché international brouilla la définition originelle de la ville confinant dans une économie bien définie. Le chaos existe déjà à cette époque, même s’il n’avait pas les dimensions qu’il a prises de nos jours⁴.

El mercado ha desgarrado los supuestos límites de la ciudad, antes que en extensión se sospecha que ha roto su interior. El espacio de la ciudad se ve invadido por el crecimiento exacerbado y el protagonismo de dos ámbitos solidarios, a saber: el medio del trabajo y la esfera del consumo. Ello sería la condición de ver convertido el espacio del conflicto ciudadano en espacio de consumo privado, especialmente tras la segunda guerra mundial:

S’il on se réfère aux années qui suivirent la fin de la première guerre mondiale, c’est le chômage, la famine, les crises économiques graves qui auraient du survenir. Or, il

¹ *Ibid.*, p. 117

² Cf. Giedion, S., *Espace, Temps, Architecture*, op. cit., p. 481

³ Cf. *Ibid.*, p. 396

⁴ *Ibid.*, p. 480

arrive le contraire, on connut une période caractérisée par la pénurie de la main d'œuvre, la prospérité et la hausse croissante du niveau de vie –facteur accompagné d'un brusque accroissement de la population mondiale. Contrairement a toute logique, le pays vaincus –le japon et l'Allemagne de l'Ouest en tout premier lieu – connurent l'essor économique les plus spectaculaire de l'après guerre¹.

Aquello que es completamente novedoso es la bonanza, producto de una economía diversificada, de una ciudad “reconciliada” adormecida por el confort –o por su anhelo. La ciudad –y la vida urbana – refleja y permite ese bienestar, como también el dominio y consolidación de una economía mundial. Tales puntos a los ojos de gente como Le Corbusier, conllevan a replantear el papel de la ciudad requerida desde ángulos diferentes:

La précarité de notre forme de vie a accentué la besoin de changement et engendré, par contrecoup, une attitude tout á faite nouvelle devant l'organisme urbain. On a pris parfaitement conscience du fait qu'il faut répondre simultanément à des besoin forts divers et qu'il est nécessaire faire de la ville *un champ dynamique de forces corrélatives et interdépendants*².

En la situación actual –explicará Le Corbusier– el hábitat en vías de formación no puede tenerse por un conjunto aislado, sino, por el contrario, pasar a formar parte de una “constelación urbana”³. Esa constelación se define justamente en un nivel económico y técnico, tal como opinaban los principales teóricos de la ciudad industrial en su época. Hoy por hoy, la necesidad de encontrar un orden dinámico para ese objeto complejo es un objetivo principal para los especialistas de lo urbano.

A partir de lo dicho, en lo que hemos dedicado al urbanismo moderno, podemos establecer una conclusión preliminar que va a sostener la crítica al movimiento y su líder, Le Corbusier. Principalmente, observamos ese límite que se ha jugado entre la ciudad antigua y el nuevo escenario urbano: si la ciudad modelo consistía en un desafío a construir, llevando a cabo un buen reparto del espacio; imponiendo un ley *justa* según la jerarquía que va a engendrar una buena costumbre en la ciudad y en el alma del individuo, la escena de la POSTCIUDAD nos exige la adaptación a su *hybris*, a su falta de medida. La conclusión de la época parece ser, la siguiente: en el fin de la ciudad sólo nos cabe administrar los flujos, proyectar una relación dinámica entre partes y espacios no tanto para evitar el caos, cuanto para obtener provecho a su costa. De ahí que aparezca como un ejercicio ortopédico prolongar artificialmente la vida de la ciudad antigua que no conserva de sí más que su nombre propio. Aparentemente, en la época en que reina la arquitectura como la clave de todo, no podemos proponer como Platón, la fundación o refundación de un modelo, sin proyectar una serie de conexiones y desconexiones que permitan que el “aislamiento individual” de la vida urbana genere su propio orden.

¹ *Ibid.*, p. 481

² *Ibid.*, p. 483. El destacado es nuestro.

³ *Ibid.*, p. 396

Sin embargo, por ese medio más bien parece que aceptamos la imposición de un “contra modelo” de ciudad que es en términos generales *lo mismo* que la ciudad modelo, espacio que fluye sin roce. ¿De qué manera? Ambos proyectos tan diferentes entre sí, todavía comienzan del mismo presupuesto, a saber: hurtar la ciudad al ejercicio ciudadano, evitar la construcción colectiva del espacio habitado. En suma: impedir la *stásis* mediante la aniquilación del espacio político de la ciudad y la conversión del urbanismo en la nueva policía encargada de gestionar los flujos, promover el crecimiento de la industria y prever la salud individual y colectiva.

1.4 ¿Una o muchas críticas contra el urbanismo?

1.4.1 La crítica de Henri Lefebvre

El pensamiento y el ejercicio del urbanismo de corte moderno, pero también la destrucción previa de la ciudad y la posterior organización segregativa que producen los profesionales de lo urbano, fueron arduamente criticados por Henri Lefebvre a lo largo de su producción escrita, especialmente en: *Le Droit à la ville, I*, (1968); *Le Droit à la ville, II Espace et politique*, (1972); *Du rural à l'urbain*, 1970; *La Révolution urbaine*, 1970; *La Production de l'espace* (1974). La matriz de esa crítica se encontraba elaborada en sus reflexiones sobre la vida cotidiana que comienzan en 1947 con *Critique de la vie quotidienne*, y que continúa con sus dos siguientes tomos, *Critique de la vie quotidienne II, Fondements d'une sociologie de la quotidienneté* (1961), *Critique de la vie quotidienne, III. De la modernité au modernisme (Pour une métaphilosophie du quotidien)* (1981); también con *La Vie quotidienne dans le monde moderne* (1968). A través de estos textos, una nueva sociología surgía desde el marxismo como bastión de una crítica dirigida a la ausencia, más precisamente, contra la expulsión de la dimensión social y cultural de la ciudad del urbanismo ocupado en la rentabilización de su espacio-tiempo; un nuevo ejercicio intelectual frente a la falta de un pensamiento (del) ciudadano y (del) cotidiano de la ciudad que por lo mismo como ejercicio pretendía *comprometerse* con la restructuración de la ciudad y de la “sociedad urbana” tras el dominio de un pensamiento meramente técnico y económico del espacio social. Este trabajo constituye toda una experiencia de socialización *del* pensamiento y de reflexión *de la* experiencia social que desemboca finalmente, para algunos, en los sucesos de Mayo de 1968¹.

Dos obras nos permitirán acercarnos al pensamiento de Lefebvre acerca de la ciudad, *Le droit à la ville* y *La révolution urbaine*, que permiten en conjunto construir una visión sinóptica de la “sociedad urbana”. Tal denominación es para el francés la que permite precisar la *continuidad* de una experiencia social y material que surge con la industrialización y que se extiende hasta nuestra época, rompiendo

¹ Cf. Prefacio a la tercera edición de Lefebvre, Henri, *Le droit à la ville*, París, Economica 2009, p. VI

con la ciudad “clásica”¹ o con la red de centros urbanos, que se ven, al mismo tiempo, “amplificados” y “destruidos” por su influencia. Para Lefebvre esa tal es la primera contradicción que hay que tomar en consideración: la ciudad, como centro urbano atractor de las principales actividades, alcanza un límite, atraviesa un umbral que la convierte en un fenómeno radicalmente distinto, pese a que guarde todavía ciertas reminiscencias de la ciudad, por ampararse en la práctica de los restos de la experiencia urbana del pasado. La sociedad urbana es pues esa experiencia de la *post-ciudad*, de la *no-ciudad* o de la *anti-ciudad* que habrá conquistado la ciudad hasta hacerla explotar. Y el tejido urbano, constituirá el equipamiento de la sociedad urbana, que va a extender su imperio hasta finalizar en urbanización completa de la sociedad, recubriendo prácticamente todos los restos de la ciudades que destruye la industrialización, colonizando el campo, convirtiéndolo en un apéndice de la metrópolis².

Este fenómeno de la “sociedad urbana” o de la “urbanización de la ciudad”, no sólo conlleva la crisis de la ciudad, sino que arrastra consigo la crisis del pensamiento *de* la ciudad y de la experiencia *de* la ciudad. La representación de la ciudad surge de ideas y representaciones de la ciudad antigua. La experiencia de la ciudad, diremos política y cívica, tiene al centro de la ciudad por lugar de reunión y conflicto³. Conjuntamente, ambas dirigen su atención a la íntima relación de la comunidad y su espacio, como hemos podido ver en los estudios dedicados a la ciudad histórica, sobre todo en la relación de *asty* y *pólis*. La falta de los elementos distintivos de la ciudad fuerzan a pensar no lo que se constituye en lugar de la ciudad, nada reemplaza a la ciudad⁴, sino la discontinuidad que instala *para* el pensamiento y *para* la política. La experiencia intelectual de la ciudad la hemos mencionado en parte enunciando las críticas a la metrópolis, donde sobretodo se destaca la necesidad de refundar la función del organismo para enfrentar ese carácter informe –del que provienen todas las enfermedades– que adquiere la ciudad. La experiencia política la hemos también en parte mostrado a través de la presentación de las intervenciones de Haussmann al París decimonónico y la recuperación de su espacio por parte de la Comuna de 1871, que forma el preludio trágico de toda ulterior toma de posición del antiguo centro cívico. Por su parte, el autor de *Le droit à la ville*, expone tres características de esa dislocación que trae consigo sociedad urbana de la cual la principal característica es suburbanización de la población más pobre. En primer lugar, el sociólogo propondrá que Haussmann

¹ Cf. *Ibid.*, p. 1; Lefebvre, Henri *La révolution urbaine*, París, Gallimard, 1970, p. 8. Esta nueva experiencia urbana se ampara de las ciudades con abundante actividad desde fines del medioevo, lugares que para la época habían alcanzado una poderosa influencia y prosperidad económica derivada del comercio, con la especialización artesanal, y el mejoramiento en la producción agrícola; de la cultura y del arte, convirtiéndose en centro de peregrinación de las élites intelectuales y artísticas; centros urbanos que se verán radicalmente transformados. Los signos políticos y sociales distintivos son la centralización del poder y del comercio, surgimiento de la capital como cabeza del Estado, transformación del trabajo artesanal en trabajo industrial, que determina fuerte afluencia de la población de campesinos. Cf. Lefebvre, H., *Le droit à la ville*, *op. cit.*, pp. 3-9; *La révolution urbaine*, *op. cit.*, pp. 22-23.

² Lefebvre, H., *Le droit à la ville*, *op. cit.*, p. 8; *La révolution urbaine*, *op. cit.*, p. 23

³ Cf. *Ibid.*, p. 11

⁴ Cf. *Idem*

no ha logrado cumplir su fin más evidente, *peigner Paris avec les mitrailleuses*, consolidando la imagen de los grandes ensanches orientados a la circulación de hombres y mercancías como ejemplo de la potencia del Estado y de la violencia de la que es capaz¹, pues la comuna constituye el retorno de la fuerza política de una mayoría de hombre expulsados a las periferias de la ciudad. No obstante, en segundo lugar, paralelamente, desde la segunda mitad del siglo XIX hasta bien entrado el siglo XX, existe una propuesta, que todavía en principio carece de programa, aunque no de estrategia, de crear en los radios de la ciudad *el lugar* de la clase trabajadora, conformar allí un hábitat; proveer un acceso a la propiedad y al consumo, sucedáneo de la vida social metropolitana. El resultado de ese proceso (*ideológico* según Lefebvre) será la pérdida de la consciencia urbana o política del espacio de la ciudad². En tercer lugar, ese modelo de la *banlieue* entra en crisis tras la segunda guerra mundial, momento en que el estado toma a cargo al tarea de construir los “nuevos ensambles” y las “nuevas ciudades” que, no obstante, revela una mera funcionalidad abstracta, donde no existe propiamente ni urbanismo, ni política pública. En un artículo de 1960, *Les nouveaux ensembles urbains (un cas concret : Lacq-Mourenx et les problèmes urbains de la nouvelle, classe ouvrière)*, publicado en la *Revue française de sociologie*, Lefebvre muestra en germen el pensamiento que desarrollara en *Le droit à la ville*: las nuevas ciudades y las urbanizaciones suburbanas, explica allí, antes incluso de carecer de los elementos básicos para constituir una ciudad, han sido reducidas por la autoridad paternalista a unidades familiares, obstruyendo el surgimiento de “vida social” más netamente que a partir de sus faltas materiales. Tal es el caso de los asentamientos del norte donde antiguamente una intensa vida social se producía alrededor del trabajo minero, actividad que desapareció tras industrialización del trabajo y la reunión de los obreros en ciudades dormitorio³. Para el investigador, ni la vuelta a la comunidad ni una definición científica de las necesidades podría restaurar la unidad perdida: la comunidad, por su parte, antes de ser un objeto parece una añoranza, un principio regulativo, antes que una respuesta concreta a problemas contingentes⁴. La ciudad funcional, por su parte reduce la ciudad a una ciencia de las necesidades, a una conexiones y jerarquía entre partes, y a una síntesis que concreta y proyecta sobre el terreno el funcionamiento del organismo. No obstante, tal idea que parece haber movilizad todo el trabajo del urbanismo moderno, las funciones son incapaces de cubrir un fenómeno complejo como la ciudad: prever lo imprevisible, tal es el pecado de la concepción “zoo-técnica” del urbanismo; despreciar el significado de la espontaneidad humana, un ámbito lúdico incapaz de ser incorporado en el entramado de la maximización productiva del espacio urbano⁵. Como

¹ Cf. *Ibid.*, p. 13

² Cf. *Ibid.*, pp. 14-15

³ Lefebvre Henri, “Les nouveaux ensembles urbains (un cas concret : Lacq-Mourenx et les problèmes urbains de la nouvelle classe ouvrière)”, en, *Revue française de sociologie*. 1960, 1-2, p. 187.

⁴ Lefebvre, H, *Le droit à ville.*, op. cit., p. 20

⁵ Cf. Lefebvre Henri. “Les nouveaux ensembles urbains...”, *op. cit.*, pp. 188-190

explicará luego en *Le droit à la ville*, este urbanismo tecnocrático, empapado del mito de la primacía de la técnica, no escatimará sus fuerzas al destruir lo que queda de la ciudad para abrir paso a los vehículos motorizados, las comunicaciones y las informaciones. Con mayor énfasis: los modelos elaborados por los urbanistas profesionales pueden entrar en la práctica solamente “excluyendo de la existencia social las ruinas de eso que fue la ciudad”¹. Ahora bien, frente a tales propuestas, Lefebvre opone lo que llama el *humanisme dialectique*², para el que la “ciudad nueva” resulta el laboratorio adecuado para un análisis incluyendo en sentido amplio las funciones urbanas, vale decir, tomando a cargo, diferencia del funcionalismo, no sólo el aspecto utilitario, el tiempo de la producción, sino también el aspecto lúdico de la vida social, asumiendo, por esa vía, una lucha contra el enemigo público número uno: *l’ennui*³. La certeza de Lefebvre es que sólo un pensamiento dialéctico puede tomar a su cargo tales elementos opuestos⁴, entender la complejidad y la contradicción que es la sociedad urbana para la que no basta un pensamiento del retorno a la escala humano ni el cálculo frío. Un ejemplo de este método lo encontramos en *La Révolution urbaine*: es posible citar argumentos y teorías a favor y en contra de la calle; del monumento, del centro urbano, del urbanismo, etc.,⁵ pero es necesario tomar consciencia que la práctica urbana desborda los conceptos parciales y por consecuencia la teoría⁶. Más que un objeto dado, se muestra como un objeto virtual que hay que construir *L’œuvre d’art et ses significations*; ¿desde dónde?⁷ Para Lefebvre el desafío constituye crear una perspectiva indirecta una analítica negativa que permita en primer lugar identificar los errores en la construcción de la cuestión urbana⁸ que tome parte desde la ciudad; que se construya como un pensamiento *de(sde)* nuestra situación cotidiana envuelta en el fenómeno urbano. El fin de un tal pensamiento no es el análisis teórico sino la creación de una praxis, en palabras de Lefebvre: “*La connaissance du phénomène urbaine ne peut se constituer comme science que dans et par la formation consciente d’une praxis urbaine supplantant la praxis industrielle maintenant accomplie, avec sa rationalité propre*”⁹. Tal conocimiento *práxico* del fenómeno urbano se presenta como una estrategia que es, sin contradicción, política y científica, pues debe confrontarse adecuadamente con la

¹ Cf. Lefebvre, H, *Le droit à ville.*, op. cit., p. 21

² Perspectiva que ha desarrollado observando el caso particular de “ciudad nueva” Mourenx, situado en el departamento de Pirineos atlánticos, Región de Aquitania, que origina el artículo citado.

³ Cf. *Ibid.*, p. 201

⁴ Cf. Lefebvre, H, *Le droit à ville.*, op. cit., p. 20

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 33-34

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 71

⁷ Tal es el problema: la división de las ciencias es ella misma el signo de la división social, su efecto; la primera tiene su ejemplo en la empresa, la segunda en el mercado. ¿Hacia donde observar? La “metafilosofía”, dirá Lefebvre señala una orientación en lugar de una definición. Cf. *Ibid.*, p. 88

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 95

⁹ *Ibid.*, p. 184

experiencia¹ que, en tanto cotidianidad, ha sido ella misma el producto de una segregación generalizada que traza una barrera entre aquello que corresponde a la vida y aquello que corresponde a las actividades que ella se encarnan². Para David Harvey, ferviente lector contemporáneo de Lefebvre, el “derecho a la ciudad” no corresponde a un derecho individual, sino un derecho a transformarnos a nosotros mismos transformando la ciudad, de manera de convertirla, de recrearla de acuerdo a nuestro deseo máspreciado. En esa medida, para el geógrafo, la libertad de hacernos y rehacernos interviniendo nuestras ciudades es uno de los derechos humanos más valiosos y sin duda al mismo tiempo el más negado³.

1.4.2 El situacionismo no es un urbanismo

La “Internacional situacionista” (IS) es la agrupación de vanguardia fundada en 1957 a partir de miembros de otras agrupaciones disueltas o integradas como la “Internacional Letrista” o el grupo “CoBrA”, fuertemente influenciada en principio por Lefebvre. La primera agrupación, había obtenido su nombre, algún tiempo después del fin de la segunda guerra mundial, del interés de su fundador, Isidore Isou, por establecer un nuevo sistema de creación a partir de la letra cuya aplicación sería en primer lugar la poesía la literatura y la pintura, antes de extenderse prácticamente al conjunto de las artes y las ciencias⁴. La segunda, anagrama de Copenhague, Bruselas y Ámsterdam, responde a una historia peculiar, según cuenta Christian Dotremont, su fundador: “*Cobra? C’est une histoire de chemin de fer. On s’endormait, on s’éveillait, on ne savait pas si c’était Copenhague, Amsterdam ou Bruxelles*”⁵. La agrupación, que contaba con miembros no sólo provenientes de las tres ciudades sino de otras latitudes colindantes como Francia y Alemania, es testigo de la Europa que debe organizarse y construirse después de la guerra⁶. Bachelard y Lefebvre van a ser figuras intelectuales claves: para el autor de la *Psychanalysais du feu*, la imaginación material remite a los cuatro elementos, y señala que el pensamiento de los antiguos sabios estaba ligada a una ensoñación material primitiva⁷; para el autor de *La critique de la vie quotidienne*, el materialismo de la vida cotidiana puede servir a la crítica de la

¹ Cf. *Ibid.*, p. 187 y ss. De manera semejante, Michel de Certeau definirá el trabajo de la cultura en la era urbana: “El terreno sobre el cual se producen los nuevos lazos entre la economía (la situación de los consumidores) y la política (la distribución de los poderes) se define en términos culturales (comunicación, ocio, hábitat, etc.) las nuevas cuestiones en la sociedad encuentran así una representación. No se puede disociar aquí el acto de comprender el entorno de la voluntad de cambiarlo. La cultura recibe aquí una definición: no es posible decir el sentido de una situación más que en función de una acción emprendida para transformarla. Una producción social es la condición de una producción cultural”. Cf. Certeau, Michel de, *La cultura en plural*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003, p. 169

² Cf. Cf. Lefebvre, H., *Le droit à ville.*, op. cit., p. 186

³ Harvey, David, *Le capitalisme contre le droit à la ville. Néolibéralisme, urbanisation, résistances*, Paris, Ed. Amsterdam, 2011

⁴ Danesi, Fabien, *Le mythe brisé de l'internationale situationniste. L'aventure d'une avangarde au coeur de la culture de masse (1945-2008)*, Paris, Les presses du réel, 2008, p. 43

⁵ Lambert, Jean-Clarence, *Cobra, un art libre*, Paris, Galilée, 2008, p. 35

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 37

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 54

filosofía o de la propia política: los cambios en la vida cotidiana son los más dignos de tener en mente pues los otros, los cambios en la política, son todos superficiales.

Con ese prelude, la IS producirá una de las críticas más severas contra el urbanismo, principal planificador y manipulador de la vida cotidiana, que había nacido de la mano de Le Corbusier. La denuncia recae sobre el vínculo que ayuda a cimentar el urbanismo entre policía y capitalismo, entre orden y consumo¹ como fieles al Espectáculo, que momentáneamente definiremos como el sucedáneo de la vida social en el capitalismo.

El esquemático "Programa elemental de la oficina de urbanismo unitario", escrito en 1961, en el número 6 de *Internationale Situationniste*, por Attila Kotanyi y Raoul Vaneigem, ofrece un diagnóstico lapidario del *montaje* preparado por el "falso" urbanismo triunfante, así como una mirada sintética sobre la crítica que se debe ejercer, como primer paso, un "verdadero" urbanismo. Ambas partes se efectúan a partir de las categorías que se generalizarán a lo largo de toda la producción de la *Internacional situacionista*, desde 1957 hasta 1968, como crítica al *medio* del capitalismo: "espectáculo", "separación" "condicionamiento". En la primera fase se hace referencia a: "El urbanismo como espectáculo"; "la planificación como condicionamiento"; "la circulación contra el agrupamiento y el encuentro social y la participación"; "la información como instrumento del distanciamiento"; en la fase constructiva se advierte acerca de la necesidad de: enfrentarse a la situación actual de las ciudades construyendo los primeros vacíos en el espacio lleno del mundo domesticado del capital que ha instrumentalizado la geometría; desviar todos los falsos principios del urbanismo (resumidos en los puntos anteriores); denunciar y destruir el condicionamiento existente, mediante la construcción de situaciones para transitar del condicionamiento presente a la defensa futura de las condiciones de la libertad.

Para entender esta serie de tópicos debemos retroceder algunos años, primero hasta, 1955, cuando se publica la "Introducción a una crítica de la geografía urbana", firmada por Guy E. Debord en el número 6 de *Les lèvres nues*; segundo, hasta 1959 cuando se publica en el tercer número de *Internationale Situationniste*, "otra ciudad para otra vida", texto firmado por Constant.

El texto de 1955 permite comprender todo el trasfondo de la crítica situacionista en su aspecto afectivo al mundo cotidiano. Para Debord, la crítica a la actualidad es inseparable de una crítica de la ciencia, la técnica y cultura como fenómeno unitario forjado por el capitalismo como instrumento para mantener a los hombres, distantes físicamente unos de otros, adormecidos en sus sentidos y débiles en su vitalidad. Para la búsqueda fragmentaria de una nueva forma de vida –dirá Debord– habrá que

¹ "Urbanismo como voluntad y representación", en, *Internacional situacionista* 9, Antonio Madrid, Machado libros, 2000, p. 134

desechar las teorías inútiles y *observar* el mundo a través de nuevos medios, de nuevas prácticas, a partir de nuevos instrumentos que deben *todavía* ser creados para permitir una distancia *frente* al condicionamiento que nuestro entorno tecnificado mismo genera.

El punto de partida para esa nueva práctica de experiencia "consciente" del mundo es ilustrada por Debord desde la geografía: si ésta estudia la acción de las fuerzas naturales sobre las estructuras de la sociedad permitiendo a su vez conocer la idea de mundo que ésta se forja, la *psicogeografía* pretende medir los efectos del medio geográfico, conscientemente organizado o no, sobre el comportamiento afectivo de los individuos. Ese medio geográfico no es nada natural sino más bien es el cúmulo de un proceso técnico que acaba en la reunión de técnica, mercado y policía, claramente apuntando hacia las medidas de Haussmann y Le Corbusier y el movimiento moderno: La ciudad, el espacio, su entorno, fue transformada para la policía por un urbanismo idiota (Haussmann) y utilitario (Le Corbusier) que veía en el automóvil la principal mercancía que se ofrecía como el privilegio de la época a las masas para la conquista de su añorada libertad, pero que *en realidad* consumaba el "aislamiento colectivo". Para Debord, la libertad de consumo constituye la falsa promesa de felicidad que se difunde a través de los medios de comunicación en un mundo urbano homogeneizado y adormecido. Los medios tienen entonces un papel fundamental tanto como el urbanismo: por la intervención de las imágenes del espectáculo *deseamos* el mismo objeto y *somos* organizados como masa. Mediante la intervención de la "planificación del condicionamiento" el aislamiento colectivo se produce gracias a la reducción de las relaciones sociales a la necesidad de satisfacer necesidades tipificadas. En ese esquema *nuestra* posición de masa es producto de un sistema restringido del deseo puesto en obra conjuntamente por los medios de comunicación y el urbanismo. Por esta razón, la tarea principal de la psicogeografía es "inundar de deseos" en primer lugar el mercado intelectual, pero para ello es fundamental crear una distancia frente a la escena contingente y artificial que no por ello deja de ser nuestra condición *alienante*. Esos medios de distanciamiento de la *psicogeografía* van desde la invención de nuevas formas de diversión a la proposición de una nueva arquitectura y un nuevo urbanismo.

En el texto 1959 Constant va a profundizar en el diagnóstico de la crisis del urbanismo y va a ofrecer la nueva arquitectura y el nuevo urbanismo anunciado cuatro años antes por Debord. Las críticas se dirigen principalmente contra las consecuencias de las ideas puestas en prácticas por el movimiento moderno: en primer lugar, el mundo "arquitecturado" por los urbanistas vuelve imposibles las relaciones sociales pues sus únicas prioridades han sido propiamente individualistas o privadas, como la circulación y el confort de la viviendas, eliminando cualquier otro espacio social. En segundo lugar, no sin una ironía asertiva explicará Constant, la construcción acelerada de ciudades se ha

equiparado a la construcción de cementerios de hormigón armado, donde la homogeneidad asesina la creatividad de las masas de *ciudadanos sin ciudad* por la falta de imaginación de los planificadores.

Y, no obstante, para Constant, ese tiempo de penuria es también el tiempo en que despierta *una nueva era* presta para *crear la imagen de una vida más dichosa y de un urbanismo unitario*: el tiempo, en suma, en que el urbanismo será concebido para el placer de todos, para el placer socialmente experimentable. Pero, con ese fin, hay que proponer una alternativa a la ciudad verde donde los rascacielos espaciados y aislados eliminan las relaciones directas y la acción común de los hombres. Hay que concebir y ofrecer, según Constant, contrariamente a lo que había planteado Le Corbusier y colaboradores, las condiciones para una relación estrecha, física y afectiva. Lo fundamental es la aglomeración, por ello la nueva arquitectura será planteada en una meseta *continua y cubierta*, separada del suelo donde se elevarán los edificios y los espacios públicos que permitirán una serie de encuentros no gestionados. Las terrazas se extenderán a lo largo y a lo ancho de toda la ciudad y serán útil para fines tan diversos como el deporte, el aterrizaje de aviones y de helicópteros, o el tratamiento de la naturaleza. Las calles se eliminarán; la circulación será subterránea o pasará sobre las terrazas; contra el sueño del jardín urbano como una vuelta a la naturaleza, esta ciudad –dice Constant– vencerá el medio natural para manejar el clima, la iluminación y el ruido en los diferentes espacios: el funcionalismo es incomprensible en este proyecto sin observar el juego que abre, la libertad y el azar que vuelve posible.

1.4.3 Constant: New Babylon. Proyecto de ciudad nómade

New Babylon ne s'arrête nulle part (puisque la terre est ronde) elle ne connaît point de frontières (puisque il n'y a pas d'économie nationale), ni de collectivités (puisque l'humanité est fluctuante). Tout lieu est accessible a chacun de tous. La terre entière devient demeure des terriens. Chacun change sa place quand il veut, pour aller où il veut. La vie est un voyage sans fin à travers un monde qui se transforme si rapidement qu'il semble à chaque fois autre¹.

El propio Constant dedica gran parte de su tiempo de investigación y de creación artística a una experiencia orientada a la concepción de una ciudad nómade que ha de ser capaz de hacer frente a las condiciones deplorables de la metrópolis actual. New Babylon constituye el proyecto de una "utopía posible", la visión de un nuevo espacio social. Al mismo tiempo, en palabras de Francesco Careri, se presenta como alternativa para la vida cotidiana y posibilidad concreta de habitar el mundo².

¹ Lambert, Jean-Clarence, *New Babylon. Constant: art et utopie*, Paris, cercle d'art, 1997, p. 64

² Careri, Francesco, *Constant. New Babylon, una città nomade*, Roma, Testo & Immagine, 2001, p. 8

El sentido de esa “utopía posible” es pues de suma importancia. Para Constant apelar a su “realidad” implica fundar concretamente su trabajo en un aquí y ahora bajo un referente histórico que ha sido sin embargo enterrado por la sedentarización progresiva de la vida en comunidad, el nomadismo. Para el artista, el sedentarismo, reciente en la historia humana, no es más que una instancia llamada a ser superada y con ello, el propio modelo que le sirvió de base: el trabajo. Las nuevas tecnologías y el desarrollo cabal de la automatización en la industria serán los medios para la producción de un nuevo hombre y de una nueva sociedad. New Babylon, como utopía posible, en tanto proyección concreta, es un trabajo efectuado con vistas a construir una ciudad y una colectividad sin fronteras: al no verse constreñido por los límites que impone el trabajo el hombre no tiene ya necesidad de domicilio fijo, de ocupar un espacio. De igual manera, por el mismo fenómeno, su tiempo se libera para la realización de sus deseos¹.

En imaginant une société où chacun est libre de créer sa vie, de la modeler selon ses aspirations les plus profondes, on n'aura pas recours aux formes et aux images de cette longue période de l'histoire où l'homme a dut sacrifier la plus grande partie de son énergie créatrice à une lutte sans trêve pour l'existence. Notre modèle social sera, lui, fondamentalement différent des modèles précédents ; il leur sera aussi qualitativement supérieur².

El mundo aparece dispuesto para la libertad, para el movimiento, para el encuentro y la creación: tal parece la consigna del mundo que proyecta Constant en sus maquetas y montajes de acuarela, fotografías y mapas de New Babylon, desde fines de los años cincuentas hasta fines de los años sesentas. La libertad es sobre todo libertad para crear y deambular, justamente en la ausencia del imperativo de un domicilio fijo y de un trabajo que regla el tiempo cotidiano³. Como explica el mismo Careri, el nomadismo del holandés pretende refutar el sistema de producción capitalista, la acumulación de bienes, de la propiedad privada: “*nomadismo per un nuovo uso del tempo, dello spazio, della propria vita*”⁴. Para ello, el trabajo consiste en fundar una nueva Babel, infinita y horizontal, que pueda reunir todas las culturas y todos los hombres. Actuando contra la ciudad capitalista y contra los lugares sedentarios se manifiesta como un proyecto anti-arquitectónico pero paradójicamente al mismo tiempo como el más rotundo ejemplo de arquitectura nómada mediante la dislocación del orden sedentario y de los principios de la propia arquitectura vitruviana: *venustas, firmitas, utilitas*⁵, para poner en su lugar una gran tienda que ha de devenir un complejo y ramificado espacio público⁶.

¹ Cf. *Ibid.*, pp. 10-11

² *Ibid.* p. 52

³ Cf. *Ibid.*, p. 62

⁴ Careri, F., *op. cit.*, p. 10

⁵ Cf. Vitruvio, Livre I, III (p. 16)

⁶ Careri, F., *op. cit.*, p. 11

A New Babylon, l'espace social est spatialité sociale. Rien ne permet de séparer l'espace en tant que dimension physique (l'espace abstrait) de l'espace de l'action (l'espace concret). Leur dissociation ne se justifie que dans une société utilitariste aux rapports sociaux arrêtés, où l'espace concret a, nécessairement, un caractère antisocial¹.

El trabajo de Constant nos ofrece una teoría del hombre (*homo ludens versus homo faber*), del espacio social ("espacio de encuentro" versus "espacio antisocial") pero también un modelo social y cultural: el proyecto para una ciudad para las masas libres, vale decir, libremente creadoras². En lo que compete a lo social, el hombre que allí se despierte, el *homo ludens*, requiere fundamentalmente de la libertad de movilidad para la creación de su propia vida, creando su propio medio. Al transformar su medio el hombre explora sus propias posibilidades creativas, con lo cual, la creación de su mundo surge como la forma mediante la cual el *homo ludens* se realiza a sí mismo³. Ese medio creado y recreado, New Babylon, poco tiene que ver ya con lo que entendemos bajo el vocablo ciudad: "*la ville est une forme d'urbanisation caractéristique de la société utilitariste. [...] Elle est le lieu où réside une population stable, fixé là par une mode de vie particulier*"⁴. En cuanto compete a la cultura, ésta desconoce los ámbitos aislados, sino la actividad global de toda la población que se compromete en una relación dinámica con su medio⁵. Todo se juega en los desplazamientos. Por tanto, lo urbano debe responder en primer lugar a esa necesidad de movilidad social, cuestión que resulta más compleja que la necesidad de conectar los distintos puntos de la "ciudad utilitaria". La ciudad nómada define entonces una red de inmensos corredores para recorridos posibles elevados del suelo donde el "sector" se distingue como la célula mínima. El sector es la unidad mínima de la red. El sector es una macroestructura horizontal extendida sobre unas veinte hectáreas que deja espacio a una microestructura, un espacio interior, para la construcción permanente, donde se agrupan uno o muchos núcleos. El sector puede ser también una estructura suspendida quince o veinte metros del suelo. En los núcleos se levantan los centros técnicos y de aprovisionamiento, que sirve también de lugar de acogida con habitaciones individuales. Otros servicios que se ofrecen en los centros de algunos de los sectores son las bibliotecas, centros de investigación científica, escuelas y equipamientos de salud. Una parte del sector está compuesta de los núcleos, la otra parte, la más importante según Constant, la constituye el espacio social, propiamente terreno de acción del *homo ludens*. Los núcleos dedicados a la habitación pueden ser ocupados por una o varias familias dependiendo de la situación. No obstante, New Babylon favorece más bien las relaciones los encuentros y contactos fortuitos, la experiencias que conducen más allá de los límites cerrados de los lazos familiares. Ello no significa para Constant

¹ Lambert, Jean-Clarence, *op. cit.*, p. 51

² Cf. *Ibid.*, p. 52

³ Cf. *Ibid.*, p. 62

⁴ *Ibid.*, p. 63

⁵ Cf. *Idem*.

romper los vínculos sociales primarios, sino sólo aquellos que son un lastre para el desarrollo de la creatividad de todos; para su espíritu de aventura: *Ils errent à travers les secteurs de New Babylon à la recherche d'expériences nouvelles, d'ambiances encore inconnues. Sans la passivité de touristes, mais pleinement conscients du pouvoir qu'il sont d'agir sur le monde, de le transformer, de le recréer*¹.

Para Constant, una vez que sea ha demostrado que el hombre no está esencialmente condenado a luchar por su existencia sino a crear su medio colectivamente servido de las tecnologías al alcance de todos, muchas de las teorías psicológicas se vuelven inoperantes. Por ejemplo, la agresividad y la violencia no se ofrecen como un verdadero destino para la vida social, sino que constituyen sólo lo que hemos hasta ahora conocido fruto de la amenaza constante que sufre y proyecta el hombre sedentario. Para Constant, el instinto de autodefensa en el fondo puede ser corregido por un segundo instinto. El artista-arquitecto propone que el instinto lúdico deber aparecer tras la sublimación del primer instinto que conduce a la agresividad y la violencia².

A New Babylon toute cause d'agressivité a été éliminée. Les conditions de vie favorisent la sublimation et l'activité devient création. Cette forme supérieure d'existence n'est possible que dans un monde de liberté totale où l'être humain ne lutte plus pour se maintenir à un certain niveau, mais concentre son activité sur la création permanente de sa vie, qu'il dirige vers un niveau de plus en plus élevé³.

El ambiente cambia constantemente en New Babylon al punto en que es imposible volver a recorrer un mismo lugar: los lugares han desaparecido en su interior por la propia transformación que operan activamente los nuevobabilonianos. Los hábitos, fundamentales para las costumbres de la sociedad utilitarista, se resolvían en un automatismo repetitivo. en cambio, en una vida social que privilegia la creación permanente los hábitos vienen a formar parte de un dinamismo generalizado que empuja hacia la novedad y la experimentación: la desorientación allí se convierte en una preciada virtud y el laberinto su arquitectura *informe*⁴.

¹ *Ibid.*, pp. 73-75

² Cf. *Ibid.*, p. 82

³ *Ibid.*, p. 87

⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 88-90

1.4.4 La sociedad del espectáculo: la crítica al espacio del capital

Guy Debord en su texto la *Sociedad del espectáculo* (1967) vuelve sobre la crítica al urbanismo como la base material de la dominación que se ejerce en un mundo homogéneo y aparentemente reconciliado por el consumo y el confort:

Dado que esta sociedad modela todo su entorno, ha erigido una técnica especial para elaborar la base concreta de todo este conjunto de tareas: su propio territorio. El urbanismo es la conquista del entorno natural y humano por parte de un capitalismo que, al desarrollarse según la lógica de la dominación absoluta puede y debe reconstruir la totalidad del espacio como su propio decorado¹.

En líneas generales, la crítica se presenta como sigue: el urbanismo de los últimos treinta años ha contribuido a la consolidación del proyecto de disolución la ciudad, de su historia, de la memoria de los conflictos que habrían contribuido a moldear cada una en su singularidad una deformidad. El trabajo crítico del situacionismo se orientará a combatir ese la *ciudad domada*² que se ha erigido como el dispositivo que pretende anular –aunque infructuosamente – toda acción creadora de espacios de relación y de encuentro, fuera del que impone el espacio del consumo y la producción³. La ciudad se ofrece gracias al urbanismo como un espacio prediseñado donde el marco de intervenciones está delimitado por el espacio construido que tiene por único centro el consumo⁴.

¹ Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, § 169, Pre-textos, Valencia, 1999, p. 164

² Véase el siguiente texto de Debord: “La necesidad capitalista satisfecha por el urbanismo como congelación visible de la vida, puede expresarse –por decirlo en términos hegelianos– como el predominio absoluto de la ‘coexistencia apacible del espacio’ sobre el inquieto devenir de la sucesión del tiempo”. Cf. Debord, Guy, *La sociedad del espectáculo*, op. cit., § 170.

³ Construir un espacio de relación es crear un espacio colectivo como producción cultural. Las producciones culturales son justamente para Michel de Certeau las tácticas mediante las cuales los sujetos se apropian de un espacio ausente de la urbe planificada y de la política devenida policía. Lo que hace coincidir los análisis de Debord y de Certeau, es justamente que la planificación urbana ha reducido la experiencia ciudadana a la del funcionario consumidor–espectador. Debord, insiste un poco más en que la propia cultura refuerza el vínculo unilateral de trabajador–capital y de Certeau, en cambio, cree que es posible desestabilizar el imperio de la cultura hegemónica capitalista como único cruce de las relaciones actuales de la política y la economía: “El terreno sobre el cual se producen los nuevos lazos entre la economía (la situación de los consumidores) y la política (la distribución de los poderes) se define en términos culturales (comunicación, ocio, hábitat, etc.) las nuevas cuestiones en la sociedad encuentran así una representación. No se puede disociar aquí el acto de comprender el entorno de la voluntad de cambiarlo. La cultura recibe aquí una definición: no es posible decir el sentido de una situación más que en función de una acción emprendida para transformarla. Una producción social es la condición de una producción cultural” (Cf. Certeau, Michel de, *La cultura en Plural*, Nueva visión, Buenos Aires, p. 144). El agenciamiento de un espacio colectivo es ya una acción política con base en un *ethos* comunitario. Cf. Marinas, José Miguel, *El síntoma comunitaria: entre pólis y mercado*, Machado Libros, Madrid, 2006, pp. 77 y ss.

⁴ En contrapartida hay también otros análisis como el de Mongin o de Certeau, que combinan la crítica con un diagnóstico diferente: si bien las ciudades hoy se ofrecen como lugares que nos retrotraen hacia la esfera del consumo, al mismo tiempo que nos entregan la posibilidad de jugar las alternativas sociales y colectivas de apropiación de espacios de participación ciudadana y de lucha contra la propia desvinculación social. Los juicios del urbanista Olivier Mongin apuntan en una dirección semejante, refiriéndose de paso a Michel de Certeau: “[...] El paradigma del urbanista ya nos lo ha enseñado: ahistórico y generalizable hasta el infinito, un espacio es propio cuando excluye la relación temporal. Puesto que la construcción de un espacio propio debe ‘rechazar todas las contaminaciones físicas, mentales y políticas que la comprometerían’, Michel de Certeau sugiere considerar como ‘un espacio impropio’. Invitando a desconfiar del discurso del pánico y la catástrofe, preconiza ‘analizar las prácticas microbianas, singulares y plurales, que un sistema urbano debía controlar o suprimir. Detrás del plan del urbanista subsisten prácticas ‘al margen’, pues el espacio es un lugar practicado” Mongin, O., op. cit., p. 145

*La sociedad del espectáculo*¹ es en ese sentido un documento fundamental tanto para comprender la crítica al urbanismo como para proponer respuestas a la desvinculación colectiva que propone y dispone el capitalismo a través del urbanismo. En el capítulo VII del libro, "*La ordenación del territorio*", encontramos trece párrafos dedicados a la cuestión del vínculo entre el urbanismo y la economía mundial del capitalismo. Las críticas son múltiples y de tonos distintos, pero el centro del debate lo constituye la recuperación de la ciudad como lugar de la "historia" y la "memoria".

La unificación del espacio es el principal fruto del urbanismo, proceso asociado al de la producción capitalista de mercancías. ¿Cómo entender la unificación del espacio? La producción en serie del mercado mundial, introduciendo la necesidad de una abstracción en los procesos de producción, ha homogeneizado lo que desde antiguo conformaba el paisaje de una geografía heterogénea, vale decir, la Tierra y sus lugares; la atmósfera que contribuía al desarrollo específico de cada pueblo. Ahora, geográficamente, el mundo aparece como un continuo llevando a cabo una inmensa desterritorialización que arrastra consigo la memoria particular de pueblos y ciudades, jerarquizándoles según la función y el lugar en el proceso de creación de ese mercado mundial que coordina los espacios en torno a un mismo presente. Para la consumación de ese proceso, el desafío del urbanismo fue hacer coextensivo ese tiempo, edificando un espacio carente de huellas, homogéneo. En palabras de Debord: "*esta fuerza de homogeneización es la artillería pesada que ha derribado todas las murallas chinas*"².

El espíritu del urbanismo moderno, condensado en la necesidad de deshacer la ciudad histórica, se rinde a los pies de la nueva máquina, el automóvil, que es a la ciudad *urbanizada* lo que el ferrocarril a la ciudad *industrial*. Si el análisis del impacto social del automóvil es interesante es, por una parte, porque, como el ferrocarril, ha transformado rápidamente la fisonomía de la ciudad, pero a una escala diferente, pues en su "democratización", en su rápida masificación como un objeto más de consumo, exige la apertura de las vías necesarias para su perfecta circulación, hecho que conlleva la demolición del tejido histórico de la ciudad para la nueva *vedette*³. Por otra parte, éste se presenta como el elemento que consume en su primera fase el aislamiento social de la vida comunitaria en la ciudad, en palabras de Debord: es un arma para el reforzamiento de la condición de aislamiento⁴, como

¹ Guy Debord, *La Société du spectacle*, Buchet–Chastel, París, 1967; *La sociedad del espectáculo*, Miguel Castellote, 1976. Utilizamos la reedición del año 2000 de editorial Pre–textos. En Adelante SE.

² "La producción capitalista ha unificado el espacio, que ya no está limitado por sociedades exteriores. Esta unificación es al mismo tiempo un proceso extensivo e intensivo de banalización. La acumulación de mercancías producidas en serie para el espacio abstracto del mercado, al mismo tiempo que debía romper todas las barreras regionales y legales y todas las restricciones corporativas de la edad media que mantenían la calidad de la producción artesanal, debía también disolver la autonomía y calidad de los lugares. Esta fuerza de homogeneización es la artillería pesada que ha derribado todas las murallas chinas". Cf. SE. § 165

³ Cf. SE. § 65

⁴ Cf. SE. § 28

lo será el aparato de televisión. Juntas conforman las principales mercancías que crean y refuerzan la idea de un espacio libre en construcción: *"Es para llegar a ser cada vez más idéntico a sí mismo, para aproximarse mejor a la monotonía inmóvil, para lo que el espacio libre de la mercancía es, a partir de ahora, incesantemente modificado y reconstruido"*¹.

Punto a punto, pareciera que este trabajo destructivo de Debord fuese refutando *La carta de Atenas*. La homogeneidad de las ciudades, efecto de la intensa labor de la industria y estandarización de la vivienda, ha creado uno de los principales problemas socio-políticos: *"esta sociedad que suprime la distancia geográfica acoge interiormente la distancia en tanto que separación espectacular"*². Esta "separación espectacular", y la propia categoría de "espectáculo" puesta en juego por Debord, puede ser comprendida de la siguiente manera, a saber: si el destino del habitar colectivo, convertido en uno de los puntos principales del urbanismo moderno, pretende suprimir la posibilidad de construcción social de comunidad, impidiendo a toda costa que la vecindad y el roce asociado a compartir un espacio engendre conflicto; proyectando de ante mano las partes de la ciudad como un todo orgánico, el espectáculo constituye ante todo la separación consentida, la voluntad de participar, al mismo tiempo, del aislamiento y del proceso técnico mediante el cual, paradójicamente, se engendra la propia sociedad del espectáculo como familia de consumidores que comparten un mundo: el de la mercancía.

Al convertirse en la técnica de la circulación, el urbanismo resuelve la amenaza de la interrupción de los flujos aglomerando la población sin el riesgo de convertir la "multitud" en "pueblo". Dicho de otra manera, el urbanismo de la aglomeración urbana se encarga de crear las celdas del habitar colectivo cuidando de no establecer vínculo comunitarios, sociales y políticos pues su saber augura que todos estos son prescindibles. El urbanismo se autoproclama el verdadero conector de las funciones y los espacios de la ciudad:

Si todas las fuerzas técnicas de la economía capitalista deben ser comprendidas como operantes de separaciones, en el caso del urbanismo se trata del equipamiento de su base general, del tratamiento del suelo que conviene a su despliegue; de la técnica misma de la *separación*³.

La circulación y la separación, fundamentales al urbanismo, están directamente ligadas a la despolitización de la ciudad. La zonificación, la distribución jerárquica de los hombres en el espacio, ha plasmado a su vez la jerarquía de los hombres en el proceso productivo. Pero, como cada zona confina un aislamiento, en cada zona los ciudadanos se convierten en átomos del elemento urbano, funcional y aséptico. Habiendo eliminado el principal elemento contaminante, la calle, el urbanismo confirma lo que

¹ SE. § 166

² SE. § 167

³ SE. § 171

se hallaba presente en las primeras intenciones de la policía de la ciudad a finales del siglo XVIII: evitar el estancamiento, hacer circular. No obstante, ¿Qué es lo que circula? Trabajadores y consumidores; industria y mercancía en el sistema mundial de intercambios, en las carreteras, en las pantallas de televisión o en los escaparates de las tiendas. Por ello, la otra cara del aislamiento colectivo de la aglomeración urbana es la *seudoreunión* que acontece en el consumismo y en la cultura que conecta la casa y la ciudad mediante los medios de masa que pueblan de imágenes comunes de la nueva realidad: el espectáculo¹.

Hemos presentado algunos párrafos de *La sociedad del espectáculo* para comprender los alcances de la crítica al urbanismo. Desde ahora es posible arriesgar una conclusión preliminar: la racionalidad del urbanismo, la técnica según la cual el urbanismo pretende convertirse en saber y proyección de la ciudad, intenta poner fin a la ciudad “política” e instala en su lugar la ciudad *para* el mercado o *para* el consumo, coordinando la “separación” y la “circulación”. Según Debord los elementos de esta aniquilación de la ciudad, aquellos que permiten decretar su acontecimiento, son claros. El urbanismo como técnica de la circulación y la separación parece estar asociado a prevenir el conflicto, prohibiendo la ocupación de lugares y la reunión espontánea. La ciudad por ese medio parece dejar de ser “lugar” común conjurando ese poder amenazante de la masa diagnosticado ya por Platón, a saber, el “ruido” que interrumpe la buena circulación del organismo. En apariencia la calle ha dejado de existir para renacer como una vía franca para la circulación de mercancías y consumidores; para asegurar las conexiones que el urbanismo prepara y distribuye tras la separación “social” que contribuye a asegurar. Separando, el urbanismo reúne los ciudadanos despolitizados en “*la reintegración organizada para la producción y el consumo*”. Tal ha sido el sueño fundamental de la nueva ciudad: “el aislamiento en conjunto”, el nacimiento o creación de esa “seudo-colectividad” que viene a reemplazar la idea decimonónica de formación de un pueblo político.

La identidad de esa seudo-colectividad sólo se alcanza mediante la colonización imaginaria que allana el camino para la conquista de una “comunidad de las afecciones”. Tal como dice Debord:

¹ “El urbanismo es la realización moderna de la tarea ininterrumpida que salvaguarda el poder de clase: el mantenimiento de la atomización de los trabajadores que las condiciones urbanas de producción habían *reagrupado* peligrosamente. La lucha constante que ha debido sostenerse contra todos los aspectos de esta posibilidad de reunirse encuentra en el urbanismo su campo privilegiado. El esfuerzo de todos los poderes establecidos después de las experiencias de la Revolución francesa para acrecentar los medios de mantener el orden en la calle culminará finalmente en la supresión de la calle. ‘Con los medios de comunicación de masas que eliminan las grandes distancias el aislamiento de la población ha demostrado ser un modo de control mucho más eficaz’, constata Lewis Mumford en *La ciudad a través de la historia*. Pero el movimiento general del aislamiento que es la realidad el urbanismo debe también contener una reintegración controlada de los trabajadores según las necesidades planificables de la producción y el consumo. La integración en el sistema debe recuperar a los individuos en tanto que individuos *aislados en conjunto*: tanto las fábricas como las casas de cultura, los pueblos de veraneo como ‘las grandes urbanizaciones’ están especialmente organizados para los fines de esta seudo-colectividad que acompaña también al individuo aislado en la *célula familiar*: el empleo generalizado de receptores del mensaje espectacular hace que su aislamiento se encuentre poblado de imágenes dominantes, imágenes que solamente por este aislamiento adquieren su pleno poder’. Cf. *SE*. § 172

"el aislamiento se encuentra poblado de imágenes dominantes, que por ese aislamiento adquieren poder". Pareciera entonces que el aislamiento es inseparable de esa doble brecha que une el nuevo orden material de lo urbano a la colonización imaginaria, al retraimiento de la vida ciudadana al espacio familiar que yace poblado de imágenes gracias a los "receptores de espectáculo" instalados en cada uno de los hogares, y al emplazamiento de los grandes lugares de consumo que han reemplazado los lugares de la "vida activa". Ambos efectos del aislamiento serían solidarios en el proceso de construcción de la gran familia metropolitana. Si ello es así es porque lo que iguala a los hombres, formando así esa gran familia, es la posibilidad de consumir las *mismas* imágenes disponibles como mercancías y de adquirir las mismas mercancías para acceder a una imagen que enseña lo que es común. En suma, esta gran familia sólo puede ser un producto de ese doble proceso de depauperización de la experiencia cívica y de colonización imaginaria.

En cuanto al proceso material de surgimiento del nuevo espacio urbano, el aislamiento colectivo es concretado en la modernización de las ciudades, vale decir, en la destrucción de la ciudad. Las modernas técnicas de construcción, que en la era de la ciudad industrial augura el futuro de una humanidad reconciliada, se extienden también en el siglo XX no sólo teniendo como fin la satisfacción de las necesidades, sino utilizando tales necesidades como la base de una decisión autoritaria que impone un modo de vida en el que las necesidades se ven amplificadas. Dicho de otra manera, las respuestas del urbanismo a las necesidades actuales de la población, tipificadas y generalizadas, son generalizadas y proyectadas a escala planetaria, de manera que la estandarización de la vivienda, la subordinación del espacio colectivo al consumo y la producción son también la generalización de una pobreza de experiencia cívica y comunitaria que proyecta un mundo para la gran masa anónima concebida a partir las estadísticas¹ de crecimiento de cada país:

Por primera vez una nueva arquitectura, que en cada época anterior estaba reservada a la satisfacción de las clases dominantes, se encuentra directamente destinada a los pobres. La miseria formal y la extensión gigantesca de esta nueva experiencia de hábitat proceden conjuntamente de su carácter de masa, que está implicado a la vez por su destinación y por las condiciones modernas de construcción. La *decisión autoritaria*, que ordena abstractamente el territorio en territorio de la abstracción, está evidentemente en el centro de estas condiciones modernas de construcción. La misma arquitectura aparece en todas partes donde comienza la industrialización de los países atrasados en este aspecto como terreno adecuado al nuevo género de existencia social que se trata de implantar allí. Tan claramente como en las cuestiones del armamento termo-nuclear o de la natalidad – donde se ha alcanzado la posibilidad de manipular la herencia – el umbral traspasado

¹"La statistique est le Pégase de l'urbanisme. Affreusement maussade, minutieuse et sans passion, impassible, el est le tremplin du lyrisme, le socle d'où le poète peut s'élancer vers l'avenir et ses inconnues, ses pieds étant solidement appuyés sur les chiffres, des courbes, sur des vérités humaines ; en réalité ce lyrisme-là va pouvoir nous intéresser puisqu'il parlera notre langage, s'occupera des choses qui nous préoccupent, nous animera dans le sens de notre mouvement en ne nous désignant que des solutions de notre système". Cf. Le Corbusier, *Urbanisme*, op. cit., p. 100

en el crecimiento del poder material de la sociedad y el *retraso* en la dominación consciente de este poder se despliegan en el urbanismo¹.

La "decisión autoritaria" y la "abstracción del territorio" son elementos solidarios porque ambos pueden constituir el mínimo necesario para la definición de lo "urbano", a saber, "homogeneidad" y "desmaterialización" de la vida pública de la ciudad, útil al crecimiento y la potencia del propio mercado y, paralelamente, a las fuerzas del propio Estado. Así, como por un ardid de la razón, de la mano del urbanismo, de los propios intereses planteados por el movimiento moderno como la gran vanguardia, por fin parece realizado el principio que intentaba ejecutar la Razón de Estado a través de la policía, a saber: administrar las poblaciones, hacer vivir mejor, para de esa manera fortalecer el propio Estado. Y, no obstante, no se trata de ningún ardid, sino de la autonomía que cobran los principios de la policía en un saber como la arquitectura y una tecnología como la del urbanismo, donde parecen coincidir una multitud de saberes locales, singularmente asociados en sus inicios modernos al mercado y la industria y, por esa vía, al abandono o a la destrucción de la ciudad en la concreción de lo meramente urbano. El urbanismo aparece así como una técnica que se ejerce *contra* la historia del lugar, *contra* la memoria común del individuos y contra la identidad de ciudad y ciudadanos que sostenía la idea de ciudad. Por lo tanto, el primer mártir de esta guerra de lo urbano contra la ciudad es el centro cívico, desde antiguo, símbolo del poder público de los ciudadanos. Lo urbano es la multiplicación de los centros, la ausencia de estos o su adaptación al comercio (no olvidemos que la plaza pública ha cedido su lugar de interés al centro comercial que se multiplica en las afueras de las ciudades como atractor del automóvil, que subordina la circulación a sus necesidades, tal y como anunciaba *La carta de Atenas*²). El fin de la ciudad trae consigo también el fin de su oposición con el campo: no sólo porque el urbanismo tiene precisamente el poder de urbanizar *todo*, sino porque lo natural pasa a forma parte del paisaje de lo urbano como momento de sosiego entre el ajetreo ininterrumpido de la ciudad:

[Hoy] empiezan a desaparecer la ciudad y el campo, no la superación de su división, sino su hundimiento simultáneo. El desgaste recíproco de la ciudad y el campo, producto del decaimiento del movimiento histórico por el que la realidad urbana existente debería ser sobrepasada, aparece en esta mezcla ecléctica de sus elementos descompuestos que recubre las zonas más avanzadas de la industrialización³.

Lo urbano es precisamente esa mezcla tan visible en la eco-ciudad o, dados sus escasos ejemplos, más bien, en los eco-proyectos urbanos donde aparecen oníricamente reconciliados el

¹ Cf. *SE.*, § 173

²: "El momento actual es ya el de la autodestrucción del medio urbano. La explosión de las ciudades sobre los campos cubiertos por "masas informes de residuos urbanos" (Lewis Mumford) es presidida de forma inmediata por los imperativos del consumo. La dictadura del automóvil, producto-piloto de la primera fase de la abundancia mercantil, se ha inscrito en el terreno con la dominación de la autopista, que disloca los antiguos centros e impone una dispersión cada vez más pujante". Cf. *SE.* § 174

³ Cf. *SE.* § 175

concreto y la naturaleza. El jardín como símbolo de la decadencia está ya presente en la concepción de la "ciudad jardín" que materializa por primera vez la integración de la naturaleza en la ciudad. El hundimiento simultáneo de la ciudad y el campo se produce cuando la distancia que media entre ambos es puesta como una característica superable, corregible y mejorable por el proyecto urbano que somete la naturaleza a las necesidades biológicas del hombre:

El urbanismo que destruye las ciudades reconstituye un pseudo-campo, en el cual se han perdido tanto las referencias naturales del campo antiguo como las relaciones sociales directas y directamente puestas en cuestión de la ciudad histórica. Es un nuevo campesinado ficticio el que recrean las condiciones de hábitat y de control espectacular en el actual "territorio acondicionado"¹.

La tarea del urbanismo es reconstruir un decorado afín a la salud del hombre, a su vida biológicamente concebida dentro de la vitalidad del gran organismo del mercado, una mera *geografía* desconectada de su realidad política nacida en la ciudad, liberada del conflicto histórico por la construcción de una "memoria común". La urbe aparece así como la gran incubadora del hombre socialmente desprendido, artificialmente mejorado para la producción y el consumo, ejemplarmente dúctil para adaptarse a las nuevas condiciones, despóticamente separado de su realidad política.

El proyecto del urbanismo moderno está íntimamente ligados a los principios de la policía: control de la circulación, ausencia de conflicto, incremento de la potencia de los ciudadanos. A ello agregamos ahora, que tales principios son solidarios al control que se ejerce en el territorio, a nivel del gobierno de los individuos, para eliminar no tanto la *posibilidad* real de conflicto, de disentir, de desacordar, sino para prohibirlo a nivel jurídico como la mayor amenaza para la propia seguridad del Estado, del mercado y de los propios ciudadanos. Como veremos desde ahora, la "sociedad de control", precisamente, pretende conjurar la posibilidad de la conflicto, paradójicamente, mediante la reducción de todo desacuerdo, de toda desobediencia cívica, a *stásis*, criminalizando paralelamente la disidencia, posición y la reocupación del espacio de la ciudad. La consecuencia de este fenómeno donde se encuentra el urbanismo y la ley es el gobierno de la excepción soberana que elimina toda amenaza al poder constituyente y hegemónico. Por lo tanto, una crítica a lo urbano no puede desprenderse de un análisis de esa nueva policía del orden y de una defensa de la ciudad como posibilidad de conflicto. Pues, lo contrario, asumir la muerte de la ciudad, implica asumir también que la única realidad colectiva es la de un imperio mundial cuyo orden se asienta en la *potentia* soberana, por lo mismo, en la imposibilidad de la política como conflicto:

La historia universal nació en las ciudades y llegó a su mayoría de edad en el momento de la victoria decisiva de la ciudad sobre el campo. Marx considera como uno de los mayores méritos revolucionarios de la burguesía el hecho de que 'ha

¹ Cf. SE. § 177

sometido el campo a la ciudad', cuyo aire emancipa. Pero si la historia de la ciudad es la historia de la libertad, lo ha sido también de la tiranía, de la administración estatal que controla el campo y la ciudad misma. *La ciudad no ha podido ser hasta ahora más que el terreno de lucha por la libertad histórica, y no su posesión.* La ciudad es el medio ambiente de la historia porque es a la vez concentración del poder social que hace posible la empresa histórica y la conciencia del pasado¹.

José Luis Pardo se ha opuesto abiertamente a la política (autoasumida como revolucionaria) nacida de los acontecimientos de mayo de 1968, pero nos parece que podemos hacer un esfuerzo por establecer un puente precisamente en este punto que toca a la defensa de la ciudad en vistas de una crítica que nos permita hacer frente a la situación alarmante del dominio de lo urbano. Nos interesa reparar en los efectos de estas ideas pre Mayo del 68 y las que nacen casi inmediatamente después en el seno del pensamiento francés. Con este fin, llevaremos a cabo no tanto una síntesis cuanto una *presentación* de las ideas tejidas en *Máquinas y componendas*. Pues bien, lo primero que cabe decir el movimiento social que acaba en los sucesos de mayo de 68 extiende la política hasta ámbitos que comúnmente estaban excluidos de cualquier forma de representación considerada "política", incluyendo a su vez individuos que no eran reconocidos por el Estado como sujetos de derechos. Tras esa explosión y reverberación política, la tarea de la filosofía, según Pardo, consistió en cartografiar ese nuevo territorio de lo político relativo al poder con el fin de fundar su carácter (novedoso) político y deslegitimar lo que hasta entonces era comprendido en el término política, es decir, todo lo que concierne al Estado. Para los intelectuales post 68 pensar la política de espaldas al Estado fue la condición de pensar un territorio que no se podía *decir* mediante el (canónico) lenguaje jurídico-político del Estado. Lo que entonces se manifestó en todas sus letras fue un desacuerdo tajante entre ambos regímenes, un desacuerdo que no sirvió a ninguna síntesis o inclusión posterior de los hallazgos del nuevo pensamiento en tanto que contribución de la nueva ciencia al *arkhé* político-jurídico. Por lo mismo, este nuevo discurso, estando en situación de imposible diálogo o de absoluta incomprensión, se afirma como lo que debe irrumpir e interrumpir el discurso jurídico-político que gobierna la esfera política. De esa manera nace una utopía del pensamiento o una nueva imagen de y para el acto filosófico de pensar. En aquel momento pensar se concibe como un acto que se ejerce "contra"... como una insurrección, como un gesto intempestivo, enfrentándose a aquel pensar que había dominado la escena de la filosofía política, a saber, el pensar pasivo del filósofo funcionario defensor del derecho. A través de esa vía adoptada, el nuevo pensamiento político no sólo se ponía contra el pensamiento defensor del estado y del derecho, sino contra el Estado mismo. Así pues, poniéndose contra el Estado, en estado de guerra contra el Estado, el pensamiento insurrecto arriesga su propia integridad propiciando el "sacrificio del filósofo". Vamos a un ejemplo de los que propone Pardo: el nuevo

¹ Cf. *SE* § 176. Énfasis nuestro.

panorama político, el ámbito microfísico del poder teorizado por Foucault, describe las relaciones sociales vaciadas de toda traza de representación como la que forman el derecho y los aparatos de estado. En dicha cartografía lo único de interés son las relaciones de poder, la trama en que se insertan los individuos enfrentándose en carne viva al poder. Si ello corresponde al ámbito práctico, en el ámbito teórico se llega y se propicia una parálisis política, pero una parálisis que denuncia (¿por qué no hablar de *stásis*?) el inútil pensamiento político de la representación. La principal consecuencia de este fenómeno es el abandono de la esfera política convencional. El problema que es incapaz de notar el pensamiento de la representación lo podemos distinguir a partir de la presentación del siguiente cuadro: dicho en lengua del filósofo “funcionario”, para el Estado las redes microfísicas del poder son las bases en las que se apoya la sociedad civil y le están jurídicamente subordinadas. Pero, en su *funcionamiento*, como lo muestra el ojo “microfísico”, estas redes se articulan mediante reglas que son heterogéneas con respecto a las que imponen los Aparatos del Estado. El asunto es que, pese a la riqueza y a la novedad que instala la nueva perspectiva encarnada en el funcionamiento de las redes de poder, no sirve o no se ofrece como instrumento epistemológico “para establecer una crítica democrática a la política”; para contribuir con denunciar el proceder de las redes microfísicas que pretenden *injustamente* estar más allá del Estado, afín de que que *vuelvan* a subordinarse a éste. No, el cambio se da en otra dirección, la posición teórica se convierte en posición existencial... personal, pero, atención, *justamente* porque lo “privado”, lo supuestamente no-político es “público”, en otros términos, las relaciones sociales están politizadas, envueltas en las redes microfísicas del poder. De ahí que el afán de *Antiedipo*, que condensa la filosofía de mayo, sea desprivatizar lo molecular, “desedipizar” el inconsciente. No obstante, un cambio sin precedentes se habrá establecido desde *Antiedipo* a *Mil Mesetas*, hecho que nos permite comprender los cambios de una época que habiendo querido la insurrección renunció a mejorar el Estado, renunciando por esa vía a la propia defensa de un ámbito irreductible al poder, si asumir los riesgos de confundir la *potentia* y la *potestas*. Tal es según parece la idea de Pardo, a saber, un *mea culpa* de la filosofía, francesa en general y deleuzo-guattariana en particular, que reconoce en la forma Estado no un enemigo sino un “mal menor” con el que hay que convivir para hacer posible el acto mismo de creación colectiva. La gran apuesta de Deleuze y Guattari en *Mil Mesetas* se entiende a los ojos de Pardo en distinguir el acto de resistencia a la homogeneidad de la forma estatal y la insurrección que se enfrenta al Estado de manera absoluta, poniéndose fuera de éste (cosa que resulta a sus ojos imposible). La lección que pareciera querer mostrar el español es que el pensamiento, tampoco la vida, puede existir a la intemperie. Pues bien, si la forma estado nos acompaña *desde* siempre, hay que aprender convivir *tácticamente* con ella. Y la primera tarea es pues paradójicamente propiciar ese mal menor: estado “laico”, “social demócrata”, que es también “estado de derecho” pues el Estado puede adoptar unas formas terribles que van desde las

comunidades fundamentalistas, al estado totalitario y fascista. Entonces, en ese *mea culpa*, el lenguaje del Antiedipo se transforma. No se habla ya de “máquinas deseantes” sino de *agenciamiento*; no más revolución (que puede pensarse como el acto de pedir un más allá del Estado), sino resistencia. Esta preferencia ética por el “mal menor” tiene de acuerdo a lo planteado por Pardo una justa razón. El derecho, así como la historia, otorgan una especie de condición al pensamiento y la acción: *“el Derecho [se define] como el conjunto de condiciones restrictivas que hacen posible experimentar algo que escapa al Derecho”*. Lo que escapa al Estado son los “agenciamientos”. La experimentación que excede sin traspasar los límites del derecho es la creación de un Afuera, pues éste no preexiste a la acción de los propios individuos: “no hay un espacio liso, hay que alisarlo”. La experimentación, la creación de *agenciamientos* para “alisar” lo “estriado”, para crear un afuera, se entiende como la resistencia a la empresa mundial de subjetivación que se instala con el capitalismo moderno y su “pueblo”, el “flujo de trabajo desnudo”. Pero, esa posibilidad de experimentar está dada porque algo queda y debe quedar fuera del Estado y del poder: la intimidad. Un poder ilimitado (*potentia*) no es político. Un poder limitado (*potestas*) permite, por muy indeseable que parezca, la (creación de) vida libre. Dicho esto, podemos decir que Pardo propone la siguiente lectura: hay dos maneras revolucionarias en que el poder del Estado se hace ilimitado y por tanto “no-político”: primer caso, cuando el Estado intenta apropiarse de todo su exterior; segundo caso, cuando el exterior se apropia del Estado. En ambos casos se produce una guerra, la guerra entre Exterior y Estado, que termina en la extinción de uno de los términos. En el primer caso se halla el Totalitarismo. En el segundo el Comunismo. En suma, para el autor de *Máquinas y componendas*, los Estados nacionales nos permiten vivir “sin tener que decidir injustamente entre el bunker (que ha comido todo el exterior) o la estepa (que arrasado con toda habitación sedentaria). Para terminar Pardo propone defender el Estado, como posibilidad de vida y pensamiento, de su forma actual, que a sus ojos puede ser criticable pero bajo ningún precio su falibilidad o carácter errático puede dar pie a intentar nuevamente pensar de espaldas al Estado y su (indeseable) mundo político-jurídico. Si hay que criticar, es para buscar salidas, nuevas maneras de plantear su problema, justamente para conservar esa libertad restrictiva del derecho, ese mínimo que nos permite crear *por nuestra cuenta* un Afuera. Lo que parece sugerirnos esta idea es que lo fundamental precisamente consiste en defender la ciudad como condición de la creación, como lo fue en su momento en Grecia. Tal parece que el pensamiento y la libertad no pueden existir sino allende el régimen familiar del fascismo y protegidos de la estepa (comunista), en una determinada temperie¹.

¹ Cf. Pardo, José Luis, “Máquinas y componendas, La filosofía política de Deleuze* y Foucault” en, *La impaciencia de la libertad : Michel Foucault y lo político* / coord. Muñoz Jacobo, López Álvarez, Pablo, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000

2 Lo urbano *contra* la ciudad

2.1 ¿Imperio hoy? La crisis de la ciudadanía

2.1.1 La ley y el orden

Haremos un breve recuento de nuestro recorrido, no tanto para ligar supuestas correspondencias entre los pasos andados, cuanto para afirmar los desplazamientos sin los cuales la ciudad aparece como un objeto claro y distinto. En primer lugar, destacamos el surgimiento de un “arte de gobernar” como un hecho inédito que trastocaba la concepción de la *potencia* soberanía relativa al poder Estado. Por medio de una nueva tecnología el poder del Estado se concentraba en procurar el bienestar de las poblaciones como camino adecuado para lograr su propio crecimiento y fortalecimiento. La ciencia de lo social constituyó un nuevo ámbito de saber que erradicaba la *polemología* del escenario social para poner en su lugar un saber positivo sometido a reglas y leyes capaz de observar sistemáticamente el todo. Paralelamente el mercado y la posibilidad de crear una “gran familia” de productores se ofrecían como la clave de bóveda para la unificación de la Europa. Estas ideas no constituían ni una quimera, ni tampoco un programa político infundado, pues a contar del siglo XVII la policía se había ofrecido como un dispositivo urbano encargado del “sobrevivir”, el “vivir”, y el “vivir bien” de habitantes de la ciudad. Así pues desde entonces los destinos de la ciudad quedaron unidos a los del mercado por medio del principio policial encargado de controlar el orden, la seguridad y la prosperidad de las gentes de bien y de castigar, repeler y expulsar el excedente de las ciudad que empañaba el brillo conquistado por la prosperidad económica y social. Las demoliciones de Haussmann en París, fueron el mejor ejemplo para observar cómo el nuevo poder del estado coge la ciudad –la nueva capital del Estado y del mundo- y se deshace de su historia, limpia su espacio, lo prepara para la circulación, para el consumo y el bienestar de la burguesía, curándolo de la enfermedad que producía conflicto. Sin embargo, pudimos ver que ese proceso de urbanización culmina con la Comuna de 1871 donde los expulsados de la ciudad vuelven a tomar posesión del lugar, aunque haya sido sólo por un breve instante: la interrupción del orden urbano y policial del segundo imperio constituyo un gesto sin programa, espontáneo, que sin embargo conquistó un orden igualitario hasta que la represión volvió las cosas a la *normalidad*, vale decir, al dominio de la jerarquía y la división del aislamiento colectivo. Luego presentamos los proyectos de E. Howard y P. Geddes como dos propuestas para la creación de un orden donde se abandonaba de una vez por todas la ciudad o se intentaba escapar lo más lejos posible de sus ejemplos históricos: la suburbanización de la vida colectiva devino el paradigma de los nuevos proyectos concebidos para una escala humana donde se prometía una nueva felicidad, bien conquistando un medio en permanente contacto con la naturaleza (Howard), bien recobrando la jerarquía necesaria para el organismo sano (Geddes). Paralelamente,

mostramos el trabajo de Le Corbusier, incomprensible sin el marco que proponen las vanguardias artísticas y sin el acontecimiento de la guerra que enfrenta a las potencias imperiales europeas y que destruye las ciudades. El trabajo de los arquitectos y los CIAM se presentaron como la clave para una nueva forma de vida, que deja atrás el pasado de la ciudad y se concentra en los desafíos del futuro, asociándose a las nuevas técnicas, el nuevo mercado y la definición de necesidades-tipo. Tales ideas hacen que el urbanismo se concentre fundamentalmente en dos polos: la habitación familiar y la circulación sin encuentro, la vida privada y la aglomeración en soledad; que conduce según los situacionistas a un solo ejemplo: la separación y el espectáculo. Así llegamos a los últimos puntos tratados, “El derecho de ciudad” de Lefebvre y la crítica del situacionismo al espacio del capitalismo preparado por el urbanismo. Mientras que el sociólogo presentaba las bases para un trabajo estratégico, científico y político para transformar pensar interviniendo la ciudad desde lo cotidiano, el situacionismo bajo la guía de Debord, combinaba el desafío de construir un nuevo espacio urbano con la necesidad de que éste fuese político y no meramente arquitectónico o técnico; la misión que encarnaba esta agrupación de vanguardia consistía en recuperar la ciudad para sus habitantes; definir nuevas formas de encuentro y participación horizontal en la propia construcción y experiencia de la vida en la ciudad, semejante en todo caso, como habría deseado Lefebvre.

Ahora bien, lo que podemos constatar es que la posición de urbanistas y técnicos, con reminiscencias en el trabajo de Haussmann, frente a la actitud teórico-práctica de Lefebvre compartida en gran medida por la de los activistas de vanguardias no son, como se quisiera, posiciones que se pueden poner en relación, contradicción en vistas de una síntesis dialéctica. El conflicto que promueve la IS, así como la transformación que propone el derecho de ciudad se halla desamparado en el territorio que ha dibujado el urbanismo y que ha administrado la policía de lo urbano.

Nuestra situación se presenta en el momento crítico en que la ciudad no es sólo un momento arquitectónico, donde lo cotidiano se presenta como el reflejo de una segregación generalizada que divide la vida y las actividades individuales, sino que nuestro cotidiano es eminentemente policial. Tras la ola de intervenciones sociales por la recuperación de la ciudad, la posibilidad misma de conflicto, de opinión y de cambio se halla hoy amenazada. El nuevo orden urbano como queremos mostrar habrá desarrollado y potenciado una nueva forma de imperio, justamente asociada a la pérdida de la forma ciudad que se sustentaba en la posibilidad de conflicto y en último caso en una concepción del derecho para el cual el conflicto era también necesario. Antes de analizar nuestra situación, ingresaremos en el vínculo tendido entre derecho y conflicto social desde la perspectiva de Benjamin

A partir del nacimiento del Estado y de la sociedad civil presenciamos la integración del conflicto en el propio ámbito del derecho. Lo singular es que –en palabras de Walter Benjamin – el

propio Estado avala una cierta violencia “instauradora de derecho”. El derecho a huelga, por ejemplo, es una violencia que se ejerce para subvertir el orden jurídico¹ que regula la igualdad social “simbólica” y la jerarquía real que sustenta la diferencia de los individuos en el sistema de producción. Lo que también Benjamin muestra es que, llegado el caso, la violencia instauradora de derecho puede transformarse en una “violencia absoluta” que deja de ser útil y al contrario se pone contra el Estado. En ese instante la violencia no tiene ya interés de generar un nuevo derecho y, con ello, continuar bajo la voluntad del Estado, sino muy por el contrario, esta violencia emancipada amenaza con su destrucción². Lo que resulta interesante de destacar del discurso de Benjamin es que esa violencia es también “cívica”, pues es una acción de los ciudadanos *contra* el Estado o, más bien, es directamente una lucha por la destrucción de las jerarquías y exclusiones operativas a la política del estado de derecho que tiene su origen en una potencia soberana³.

La violencia instauradora de derecho permanece en los límites del derecho como una *potencia* que permite paralizar relativamente la ciudad al suspender una actividad fundamental como el trabajo y al detener el flujo normal de la calle. La violencia absoluta, en cambio, amenaza con la destrucción de la ciudad y con la jerarquía que genera su reparto⁴. De manera que la desigualdad es tan parte de la sociedad moderna como el mismo derecho que garantiza el conflicto con el derecho a huelga. Pero, ese conflicto puede convertirse en la *stásis* que quiebra la continuidad que pretende conservar el derecho que integra como suya la escisión, la ruptura temporal que genera la huelga. En otras palabras, la presencia del conflicto en la ciudad es el testimonio de una “desigualdad de derecho” que es constituyente de la ciudad: “la muralla imaginariamente exterior es, pues, el símbolo de una frontera realmente interior”⁵. De manera que la violencia absoluta, destruyendo la ciudad restauraría la igualdad ciudadana (de compartir las *potestades* pese a la desigualdad de *potentia* o fuerza) que habría fundado el derecho de ciudad como una suspensión de la potencia. En palabras más precisas: “*potestas* – explica José Luis Pardo– es la auto-suspensión de la que nace la paz civil”⁶. No obstante, el derecho a la violencia frente a la violencia contenida del Estado, bien puede significar la oposición y contradicción entre dos *arkhai* que se asumen como potencias enfrentadas. Tal es el riesgo que hay que salvar, a saber: la oposición entre la virtual desobediencia civil, amparada en el derecho, y el estado de derecho,

¹ Cf. Benjamin, Walter, “Hacia una Crítica de la Violencia”, en, *Obras Completas, Libro II, Vol I*, Abada, Madrid, 2007, pp. 196–197

² *Ídem*.

³ El tema de la fundación despótica de la ciudad y la suspensión de esa potencia para su funcionamiento / la potencia de Pardo.

⁴ Para Carl Schmitt, por ejemplo, “las democracias siempre han tenido, hasta el presente, esclavos u hombres que, de un modo u otro, se han visto total o parcialmente privados de derechos y alejados del ejercicio del poder político. Cf. Schmitt, Carl, *Parlamentarismus* citado en *Teoría de la constitución*, Alianza, Madrid, p. 205

⁵ Cf. Pardo, José Luis, *La ciudad sitiada. Guerra y urbanismo en el siglo XX*, op. cit., p. 130

⁶ Cf. Pardo, José Luis, *Políticas de la intimidad. Ensayo sobre la falta de excepciones*, op. cit., p. 147

como único garante de la vigencia del derecho. Pues, la oposición sólo puede ser instrumental, dado que ambos no tienen ni contienen la misma potencia. Se trata de dos principios o comienzos distintos ya que mientras la *potencia* es originaria la *potestad* es derivada¹: la *potencia* civil, que se manifiesta como violencia de derecho, que *puede* amenazar la arquitectura –orden y circulación – de la ciudad, sólo existe *en* la ciudad como violencia suspendida de la autoridad que funda la ciudad y ordena sus partes. La ciudad, entonces, es ese terreno frágil donde la violencia soberana se contiene para que la acción ciudadana sea capaz de poner a prueba los límites de su propia libertad.

El supuesto de esta definición es que la ciudad es condición de la libertad de los ciudadanos que componen en público una comunidad heterogénea que divide el *arkhé*. Y, también, que la heterogeneidad es condición no para la sobrevivencia, sino para existencia de la ciudad. De esta manera, la ciudad y los ciudadanos pueden escapar a la imagen de una comunidad fraterna que suspende el conflicto y enaltece en cambio el valor del desacuerdo y la *stásis* como principios inmanentes a la vida junto con otros.

Frente a este supuesto que destaca como un valor la ausencia de un *arkhé* que articule de una vez por todas el reparto de la ciudad, cabe mencionar los medios de la gestión real del desacuerdo y la heterogeneidad. Sabemos que Foucault fue un maestro en realizar la historia de esta cuestión reconstruyendo en una escala minúscula los juegos mediante los cuales los lugares de encierro intentarían normalizar las conductas reproduciendo unos gestos y las técnicas de gobierno de la población buscarían controlar *la vida misma*:

uno de los polos, al parecer el primero en formarse fue centrado en el cuerpo como máquina: su adiestramiento, al aumento de sus aptitudes, la extorsión de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y su docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano. El segundo formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XIX, se centró en el cuerpo especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que puedan hacerlos variar; todos esos problemas lo toma a su cargo una serie de intervenciones y de controles reguladores: una biopolítica de la población².

En esa historia discontinua donde se solapan técnicas y dispositivos Foucault parece mostrar la insistencia o el renacimiento de la figura de la “gran familia” ciudadana. La policía y la ciencia social, como saber de lo urbano, manifestaban su vínculo con los procesos de gestión de la población reunida para esos efectos como una familia en busca de satisfacer sus necesidades. La conclusión preliminar a

¹ Cf. *Ibid.*, p. 146

² Foucault, Michael, *Historia de la sexualidad. Vol I. La voluntad de saber*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 148

esta cuestión reza de la siguiente manera: la ciudad reducida a instrumento destinado a la satisfacción de las necesidades no se distingue de una gran casa. Por ese medio el conflicto se asociaba a la ausencia de un saber y de una economía general capaz de responder a la inquietud de todos y, lógicamente, tras su conquista, el conflicto pierde su razón de existir, la unidad se realiza y la política se vacía de sentido.

Así pues, volviendo a nuestra situación el último cuarto del siglo XX, y tras la extensión del "aislamiento colectivo" a la casi totalidad del planeta permanece vigente la imagen de una gran familia de iguales, dirigidos y protegidos del influjo de los nuevos bárbaros¹. Y la planetaria geografía urbana, en apariencia sin fronteras, comienza a organizarse como un espacio abstracto donde una sola *potentia* controla el destino de la gran familia de iguales. Sin embargo, lo que entra en crisis es la propia experiencia de la ciudadanía, de la vida pública, diferente por principio de la intimidad de la casa². La ciudadanía pareciera conformarse en el encuentro de distintas condiciones: el de la universalidad de la ley, cuyo campo de aplicación no es como parecería el del derecho, sino la situación que permite que exista o no derecho), y el espacio en que esa situación se inscribe. Dada la pertenencia, dependencia o compromiso libre de los individuos a situaciones bien concretas consideramos importante realizar su topografía. Ya que, puede decirse, el derecho regula y vela por el respeto de la igualdad (*potestas*) de cada individuo *siempre* en una situación bien determinada, gracias a la suposición de una normalidad en la que *puede* aplicarse la ley. Tal situación no es posible que sea anulada como mero accesorio o suspendida por el hecho de que parezca prioritario afirmar el carácter abstracto del sujeto portador de derechos; de acuerdo al *presupuesto* de que el derecho deberá estar siempre más allá de cualquier condición o cuestión de hecho, pues el derecho no es incondicionado, ni vale para cualquiera (individuo o situación). Aunque parezca redundante el derecho sólo podría ser válido en el "Estado de derecho". La constatación de esa universalidad no llega sino hasta su prueba efectiva en una situación encarnada, concreta, un límite que refleja o no la existencia plural de individuos en un espacio social. En resumidas cuentas, necesitamos, como cuestión principal para la existencia del derecho, de la evidencia de una situación *para* el derecho, constatando la hegemonía del espacio social que compone distancias, cercanías y lejanías en cada situación, pues, como se verá, la presuposición acrítica de la normalidad puede hacernos olvidar que la ciudad es *previa* al derecho y *previa* a los ciudadanos como *condición* de libertad: la ciudad, es una condición, o si quiere, un devenir inestable por principio. La ciudad es "ámbito ley", hecho que no significa que sea un interior abstracto

¹ Cf. Pardo, José Luis, *La ciudad sitiada. Guerra y urbanismo en el siglo XX*.

² Cf. Pardo José Luis, *Políticas de la intimidad. Ensayo sobre la falta de excepciones*, op. cit., p. 146

donde el derecho tiene validez; es “territorio”¹, orden, configuración, distribución espacial, reparto, arquitectura y, como tal, requiere de una óptica peculiar para ser pensado.

Siguiendo tales presupuestos, intentaremos concebir y poner en práctica una cartografía de la ciudadanía, poniendo atención en la articulación de espacio habitado y ley en su cuádruple raigambre: a) orden y normalidad; b) margen de ley y caso límite; c) fuera de ley e ilegalidad d) suspensión de ley y excepción. La ciudadanía depende no sólo de un ámbito de la ley, sino de su efectución en una situación que sólo puede definirse por la posibilidad de conflicto, de ruptura de ese buen reparto que vigila el derecho y que contempla su propia suspensión para la restauración de la normalidad presupuesta.

Conectándonos con el apartado anterior donde analizábamos fundamentalmente la crítica al urbanismo desarrollada en *La sociedad del espectáculo*, la hipótesis que presentamos es que la crisis de la ciudadanía señala la propia crisis de la ciudad, como articuladora de espacios y relaciones entre individuos heterogéneos, evidente en la ruptura del equilibrio de los cuatro elementos o cuádruple raíz de la ley. En otras palabras, la crisis de la ciudadanía es el síntoma de la crisis de esa vinculación trinitaria de espacio-ciudad-ley y del primado de la policía sobre el derecho y la política.

2.1.2 Derecho de ciudad

Un pensamiento acerca vínculo de la ciudad y la ley puede materializarse en una cartografía del “derecho de ciudad”. El derecho de ciudad –escribe Henry Lefebvre– “legitima la negativa de dejarse apartar de la realidad urbana por una organización discriminatoria y segregativa”². El derecho de ciudad es la voz, el ruido incontenible de la ciudad frente a lo urbano, la resistencia de la singularidad a la homogeneidad descarnada, la dislocación del reparto configurado por una arquitectura que erige una memoria amnésica, donde el principio urbano, vale decir, policial, funciona dividiendo la ciudad en una miríada de memorias inconexas evitando, por ese camino, los encuentros y los conflictos.

Con el dominio de lo urbano la ciudad como *topos* de lo social o de las *diferencias* sociales³ y de la igualdad ciudadana⁴ se vacía sentido. La fragmentación que pone en obra torna imposible la propia práctica de la ciudadanía en imposibilidad de construcción de una memoria colectiva. Sin embargo, la ciudad resiste; el devenir ciudad se enfrenta a ese orden segregativo tomando el espacio

¹ Schmitt, Carl, *El Nomos de la tierra en el derecho de gentes del Jus Publicum europaeum*, FCE, México, 2001 p. 468

² Lefebvre, Henri, *Espace et Politique, Le Droit à la ville II*, Economica, Paris, 2000, p. 22

³ Las diferencias sociales se refiere a la mayor o menor fuerza o riqueza (*potentia*). Cf. Pardo José Luis, *Políticas de la intimidad. Ensayo sobre la falta de excepciones*, op. cit., p. 146

⁴ La igualdad ciudadana hace referencia a la igualdad de deberes y derechos (*potestas*) que no yace sustentada, sino que separa de la *potentia*. Cf. *Ídem*.

de la urbe como campo de batalla. La *stásis* deviene la norma los últimos cuarenta años mostrando que ciudad y orden ciudadano se refieren a la posibilidad de ejercer derechos y deberes que sólo tienen sentido si *otros* ciudadanos participan de los mismos. Por ello las grandes aglomeraciones se despliegan como dispositivos orientados a cubrir las necesidades de la población bajo la consigna de que *la propia vida es un derecho*. Todos los usuarios de la ciudad tienen derecho a gozar de la ciudad como un “equipamiento colectivo” que debe cumplir al menos con cinco condiciones: salud, deporte, cultura, esparcimiento y educación¹.

El equipamiento colectivo es inseparable del aspecto ético-político de la ciudadanía pues deberes y derechos ciudadanos implican siempre la pluralidad, la presencia de otros iguales próximos y lejanos. Entonces, la proximidad y la lejanía muestran que la pluralidad está siempre referida a un modo específico de compartir u ocupar ese *topos* que es la ciudad. En pocas palabras, sólo en un “ahí” siempre medido, gestionado, politizado, como la ciudad, puede acontecer la práctica ciudadana de compartir o luchar por compartir la escena reconociendo la igualdad de otros. Y si se habla de una crisis de la ciudadanía, ¿no deberíamos ponerla directamente en relación con esa escena o más bien con su fractura? Sin embargo, la crisis de la ciudadanía se expresa certeramente en la falta de un “derecho de ciudad”, pero no a la manera en que lo describe Lefebvre, volviendo a la idea de reconocimiento. Si se pretende trazar un mapa de la situación “actual” se debe ahondar en la crisis de la ciudad como *topos* de la ciudadanía donde lo urbano aparece traspasado por un *nómos* que engendra un límite, que define un “nosotros” y, al mismo tiempo, un resto marginal ubicuo. Tal sería el espacio de la “sociedad de control” gestionado para erradicar la posibilidad de conflicto, transformando el espacio colectivo, el espacio para la construcción de comunidad, en un interior despótico, con el fin de ofrecer el espacio fluido que requiere el mercado mundial. Frente a esta situación, no cabe, según Deleuze, la crítica de las instituciones, la confianza en el diálogo, para conformar socialmente una opinión común acerca del mundo que nosotros queremos. Deleuze es especialmente claro cuando se trata de plantear los materiales de una táctica que permita pensar y actuar con miras a un enfrentamiento a las sociedades de control. Tales materiales no pasan por el diálogo, evitan la discusión y la comunicación. En suma, escapan a las frases hechas y las buenas intenciones. En términos deleuzianos, tal vez la ciudadanía podría comprenderse por la vía que conduzca a la fractura de los canales que permeabiliza el control:

Me pregunta usted si las sociedades de control y comunicación podrán suscitar formas de resistencia capaces de dar alguna oportunidad al comunismo como “organización transversal de individuos libres”. Es posible, no lo sé. Pero, de serlo, no lo será porque las minorías recuperen la palabra. Es posible que la palabra y la

¹ Fourquet François; Murard, Lion, *Les équipements du pouvoir*, París, Union Générale d'Éditions, 1973, p. 30

comunicación estén ya podridas. El dinero las penetra enteramente: no accidentalmente, sino por su propia naturaleza. Hace falta apartarse de la palabra. Crear siempre ha sido algo distinto que comunicar. Puede que lo importante sea crear vacuolas de no comunicación, interruptores para escapar al control¹.

Podemos plantear la siguiente pregunta: ¿dónde y cómo se ejerce el control? En la ciudad, en esa única y gran ciudad que copa el mercado mundial, y no sólo a través del consumo, sino sobre todo *a partir de la libertad*, de la movilidad, de la propia fluidez que viene a corresponder con perpetua rotación del mercado. Entonces, si el dónde y el cómo señalan al mismo tiempo un mismo escenario, la ciudad-mundo, es allí donde las minorías² deberían producir la *stásis*, engendrar una nueva ciudadanía que carezca de modelo: no ya la circulación de la palabra, sino la creación y recreación constante de una nueva subjetividad ciudadana o mejor dicho de los devenires que escapan al control³. ¿Por qué entonces hablar de minorías cuando *todos* estamos llamados a romper con el presente *religiosamente*? Pues porque la minoría debe ser encarnada como una experiencia sin modelo. Para Deleuze los modelos nos llevan a convertirnos en mayorías y nada hurta a la mayoría a la vergüenza del presente. El camino inverso también es posible, la falta de modelo nos conduce a nuestra propia minoría *latente*: “Podría decirse que nadie es mayoría. Todos, de un modo u otro, estamos atrapados en algún devenir minoritario que nos arrastraría hacia vías desconocidas si nos decidiéramos a seguirlo”⁴.

2.1.2.1 Remarcas económicas. El capitalismo contra el “derecho de ciudad”.

Para Harvey, precisamente, la falta de un “derecho de ciudad”, de transformarnos transformando la ciudad revela el poder del proceso de urbanización sometido a los interés capitalistas. Ese sería el primer foco de interés de todo pensamiento *de* la ciudad en la era del capitalismo. El motor de la dinámica del capitalismo es la constante creación de “plusvalía”, tal como lo dice el primer principio de la circulación del capital: la circulación del capital depende de una expansión continua del valor de las mercancías. El valor de las mercancías producidas al final de la secuencia es o debe ser superior al de las mercancías absorbidas en la producción⁵. Para crear ese “plusvalor” es necesario crear la “sobreproducción” *pero* con vistas a que sea absorbida, de lo contrario la plusvalía será devaluada. Así lo indica el punto séptimo de la circulación del capital: “hay que encontrar medios de

¹ Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, Valencia, Pre-textos, 1995, p. 275

² Deleuze nos ofrece en el mismo texto citado, como en innumerables pasajes de sus libros, una definición de minoría. La minoría no tiene que ver con su número reducido, sino con oponerse al modelo y con ello al presente. Las minorías conducen un proceso de liberación *necesariamente nomádico*. Los nómades precisamente son los nuevos ciudadanos que resisten al estado actual de la libertad (comunicación, mercado, opinión).

³ Cf. *Ibid.*, p. 242

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 241

⁵ Cf. Harvey, David, *Géographie de la domination*, París, Les Prairies ordinaires, 2008, p. 58

producir y reproducir la plusvalía de capital a fin de sobrevivir en la dinámica”¹. Entonces, la sobreproducción debe asegurar el engendramiento de nueva plusvalía y no volverse en contra del proceso. Por ello, en un proceso de nueva acabar, el capitalista debe reinvertir el “plusvalor”, hacerlo circular, con el fin de *sobrevivir* obteniendo el mayor provecho de la rueda que transporta mercancías, trabajo y territorio. La plusvalía de capital y fuerza trabajo se manifiestan en un lugar, pero éste no puede reabsorber por completo la producción y lo producido, debe buscar constantemente un mejor lugar para obtener provecho pues la sobreproducción sólo puede ser reducida a corto plazo². Paralelamente, en lo que viene insistiendo Harvey es que, en el capitalismo los intercambios de bienes y servicios suponen cambios de lugar, definen un conjunto de movimientos, que son forzados por la fricción que imponen la distancia físicas, que crean una geografía particular y un desarrollo geográfico desigual.³ En ese proceso vertiginoso el mundo finito *se agota*. Allí es donde la urbanización se revela como un factor fundamental para el proceso de producción y la producción de plusvalía.⁴ ¿De qué manera? La urbanización, la inversión en infraestructuras, que demanda sumas siempre elevadísimas, permite producir y absorber la plusvalía evitando el estancamiento⁵. Los capitalistas, movidos por la competencia, buscan ventajas comparativas en el seno de estructuras espaciales⁶, se desplazan como nómadas, abandonan y crean territorios, trabajando para sí y de esa manera para el mercado, ya que una vez creado el capitalismo evitar verse bloqueado; debe encontrar la manera de *circular* para que la ventaja que ofrece la sobreproducción en la plusvalía no se vuelvan en contra suya.

Ese mismo proceso se produce, según Harvey, en todas las grandes escenas urbanas del capitalismo, comenzando con París durante el Segundo Imperio, o tras la suburbanización de Estados Unidos⁷, momento en que la propia ciudad deviene mercancía. El panorama es para Harvey semejante en cada uno de los casos: para absorber la plusvalía, se invierte en infraestructura, y para generar más dividendos parte de las obras son financiadas con el dinero futuro. Las instituciones de crédito han ayudado a financiar las obras con la génesis *futura* (y *segura*) de capital. En suma, atada a la especulación, la ciudad se convierte en centro de consumo para generar capital que cubre la deuda y genera a su vez plusvalía⁸. Por tanto, la urbanización no genera cualquier tipo de mercancía: la tierra es un capital ficticio creado en vistas de rentas futuras. Tal ficción, paradójicamente, será el billete de entrada y de salida de las crisis financieras que el mercado inmobiliario ha gestado en el capitalismo:

¹ Cf. *Ibid.*, p. 62

² Cf. Harvey, David, *Le nouvel impérialisme*, Paris, Les prairies ordinaires, 2010, p. 144

³ Cf. *Ibid.*, p. 120

⁴ Cf. Harvey, David, *Le capitalisme contre le droit à la ville. op. cit.*, p. 10

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 63

⁶ Cf. Harvey, David, *Le nouvel impérialisme, op. cit.*, p. 122

⁷ Cf. Harvey, David, *Le capitalisme contre le droit à la ville. op. cit.*, p. 15

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 13

éste, según Harvey, ha estado detrás de las crisis del 1929, 1973, 1987 y 2000. Al mismo tiempo, proyectos inmobiliarios como el Empire State, que fue inaugurado después de la crisis de 1929, o las Torres Gemelas, que abrió sus puertas después de la crisis de 1973, han sido concebidos sólo para estimular el mercado más allá de su capacidad real¹.

2.1.2.2 La geografía del nuevo imperialismo

La preponderancia del mercado inmobiliario en la economía global del capitalismo es la cara visible de un fenómeno más general que puede denominarse, siguiendo a Harvey, "geografía del nuevo imperialismo", apelación que indica un hecho y señala la pertinencia del diseño de una nueva práctica de pensamiento crítico. Para el geógrafo, el capitalismo sólo ha sobrevivido gracias a la transformación de las relaciones espaciales y a la aparición de estructuras geográficas particulares, como centro-periferia; primer-tercer mundo². Hoy no se trata, en virtud de lo dicho, de pensar desde el Estado, sino de construir una teoría general de las relaciones espaciales bajo el capitalismo, teoría que permitiría explicar, la evolución de las funciones del Estado, el desarrollo geográfico desigual, las desigualdades interregionales, el imperialismo, el progreso y las formas de urbanización, vale decir, trazar una completa geografía histórica.³

Para el capitalismo, como lo habrá anunciado Marx, el espacio es una barrera a sortear o un factor cuya influencia es necesario atenuar en el proceso de producción que privilegia o que busca maximizar el tiempo como base de la circulación del capital que debe generar siempre mayor provecho⁴. Para ello es fundamental la creación de tecnologías que permitan cada prescindir de lo local. Así, dicho de manera muy tosca, la economía de mercado conduce a la *nihilización* del espacio por intermedio de la acción de las innovaciones que reducen la influencia del *topos* en el proceso de circulación del capital. Sin embargo, aun cuando pueda decirse que los capitalistas se emancipan de las barreras geográficas particulares, el capital y la fuerza de trabajo *deben* reunirse en un lugar para que la producción pueda operar; la circulación se hace sobre la base de la decisión de fijar la producción en un lugar determinado: la producción sólo se pone en marcha tras unas evaluaciones del territorio, luego de unas decisiones que otorgan una geografía a la producción⁵, que constituyen una producción y en definitiva una captura del espacio: la propiedad del suelo supone en alguna medida, según Harvey, el monopolio, llegando a afirmar que la competencia cuenta como *ideal*, en vistas de la

¹ Cf. *Ibid.*, p. 67

² Cf. Harvey, David, *Géographie de la domination*, op. cit., p. 81

³ Cf. *Ibid.*, p. 84

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 86

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 88

seguridad y la previsibilidad que genera el monopolio y el control de lugares estratégicos¹. Se constituye así una paradoja entre circulación y monopolio: aparentemente una parte del capital se fija en el territorio, infraestructuras y fuerza de trabajo, *para* engendrar el movimiento y la circulación, pero a su vez esa dinámica es encastrada por los poderes del monopolio en el espacio². Lo que está claro, según el geógrafo es que es la circulación quien ordena la fijación, la creación de infraestructuras y en último término el surgimiento de un lugar³; determinando cuándo y dónde un lugar es “captable” o “abandonable”. Estas estructuras producen absorben capital. Pero en el fondo son inversiones que deben estar justificadas por el movimiento⁴. La propia dinámica capitalista está sujeta a una dinámica más general que, al mismo tiempo que amenaza la coherencia estructurada del lugar en que la producción se sitúa (tecnología, consumo, trabajo e infraestructura social amenazada por cambios y avances técnicos, la porosidad de las fronteras por la transformación de la escala geográfica, las luchas locales, etc.⁵), es fundamental a la propia salud del mercado global.⁶ Según Harvey, nada detiene ese vértigo, salvo un orden provisorio que debe ser capaz de seguir o de plegarse a los ritmos del capitalismo, creando, por ejemplo, infraestructuras espaciales físicas y seguras, sistemas de crédito asegurados por el Estado e instituciones jurídicas y financieras⁷. En ese marco, los productores son los “nómadas”, mientras otros agentes, como el Estado, en primer lugar, pasivamente, asumirán la responsabilidad de los costos de las infraestructuras físicas e inmóviles⁸, cuya duración y utilidad para el mercado será imprevisible. La “producción del espacio”, volverá a destacar Harvey en otra ocasión, provee de importantes medios para absorber la plusvalía de capital, amenazando organizaciones y estructuras ya existentes en una repetición sin fin⁹. Una especie de denuncia se oye especialmente en esa línea: frente a la inestabilidad crónica el Estado es un órgano impotente, el capitalismo crea un paisaje a su imagen y semejanza, adecuado a sus necesidades en un momento dado, que puede destruir lo que él mismo ha creado en un momento dado. Se produce de esa manera un estado perpetuo de movimiento, una inestabilidad crónica¹⁰, que conducen a la historia de la “destrucción creativa” del paisaje geográfico¹¹; tales fenómenos se expresan como la formación incesante de

¹ Cf. Harvey, David, *Le nouvel impérialisme*, op. cit., p. 122

² Cf. *Ibid.* p. 124

³ Cf. Harvey, David, *Géographie de la domination*, op. cit., p. 94

⁴ Cf. Harvey, David, *Le nouvel impérialisme*, op. cit., p. 126

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 88; Cf. Harvey, David, *Le nouvel impérialisme*, op. cit., p. 125

⁶ Tales riesgos necesarios son la acumulación y la expansión de capital, la necesidad de producir y absorber capital; las revoluciones tecnológicas: la porosidad de las fronteras regionales se vuelven inestables y la lucha de clases. Cf. Harvey, David, *Géographie de la domination*, op. cit., p. 90

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 91-92

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 92

⁹ Cf. Harvey, David, *Le nouvel impérialisme*, op. cit., p. 143

¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 122

¹¹ Cf. *Ibid.*, pp. 126-127

paisajes geográficos¹ de los que ninguna formación de poder podrá hurtarse, antes bien, la historia del vínculo de mercado y poder muestra el intento desesperados de ciertos conglomerados por acaparar ese dinamismo en vistas del poder que genera.

Tal estrecha unión entre capitalismo y poder es lo que da origen, de acuerdo a Harvey, al *Nuevo imperialismo*. La pregunta que se plantea el geógrafo es ¿Cómo reaccionan las lógicas territoriales de poder a la dinámica espacial del capitalismo?² Hannah Arendt, le permite, responder parcialmente a esta cuestión. Como la pensadora explica en Los orígenes del totalitarismo: “la *acumulación infinita* de capital tiene necesidad de una *acumulación infinita* de poder”³. Pero, lo contrario también es cierto, la *acumulación* de poder debe acompañarse de la *acumulación* de capital hasta el punto en que el interior del Estado –espacialmente limitado- no resiste dicha continua expansión y debe buscar, más bien, crear nuevos territorios para endosar su suerte⁴. Las expansiones geográficas están siempre asociadas a ese fenómeno. El trabajo de Harvey ofrece ejemplos del momento preciso en que un potencial desarrollo interno desemboca en la búsqueda de territorios nuevos⁵. Por ello, volvemos, a la pregunta, ¿cómo funciona la lógica territorial, que opera en orden al control y al monopolio de un territorio, en relación con la dinámica desatada por el propio capitalismo que erige y destruye su geografía vertiginosamente en favor de la circulación *en un mundo finito*. Al centro de la cuestión del dinamismo se posa el problema de la pretensión de cada Estado por el aumento de su potencia pues la búsqueda de la *acumulación* de capital rompe necesariamente sus fronteras físicas para poner en juego su poder en una lucha constante por acaparar el capital de los rivales. Lo fundamental es aquí, según Harvey, el replanteamiento de la idea de Hegemonía a partir de la constatación de una crisis histórica donde la jerarquía que está a la base de un reparto desigual del mundo ha transformado su rostro visible desde liderazgo que establecía una dominación moderada a la dominación directa y descarnada. Básicamente, explica el geógrafo, mediante la teoría clásica del liderazgo se propone que un Estado, el más fuerte, se vuelve modelo para los otros, pues hace coincidir su deseo particular con el interés general, liderando sin coerción. Otra idea confirma esa falta de dominación o dominación moderada: si la emulación es un hecho, puede producir un el aumento de la potencia de uno de los estados subordinados de manera que el poder del líder disminuye en lugar de crecer⁶. Concretamente este modelo permite explicar la histórica conformación geopolítica del mundo:

¹ Cf. Harvey, David, *Géographie de la domination*, op. cit., p. 96

² Cf. Harvey, David, *Le nouvel impérialisme*, op. cit., p. 58; p. 130

³ Hannah Arendt, *Les origines de l'impérialisme*, citado por Harvey, *Le nouvel impérialisme*, op. cit., p. 60.

⁴ Cf. Harvey, David, *Le nouvel impérialisme*, op. cit., p. 59; Harvey cogerá de los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel la idea de las propias contradicciones internas llevan al estado a buscar salidas por las vías del comercio exterior, y el colonialismo. Cf. *Ibid.*, p. 147

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 147

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 61

las intervenciones imperialistas de Estados Unidos en lugares estratégicos con el fin de acaparar capitales despojando a sus naturales detentores no hubiesen sido posibles sin el consentimiento de muchos Estados, *en vistas del interés general*: salvar la propiedad privada¹. De manera que el imperialismo está íntimamente ligado al neoliberalismo que persigue, al mismo tiempo, la privatización de los bienes comunes y la liberación de los mercados de bienes y capitales. En esa situación, cada Estado particular debe ofrecer un *clima* favorable, de lo contrario es considerado un estado fallido², así, por ese medio, los “capitalistas transnacionales” capturan ciertos territorios para aprovechar la arquitectura institucional que permite les permite tranquilamente acaparar las riquezas del planeta³.

Para Harvey, la condición de que las fuerzas del capital se concentren en una potencia hegemónica es pues crecer militarmente y políticamente. Un hecho contingente a dado la oportunidad de cumplir ambas condiciones: la “guerra fría”. Desde su intervención a favor de la propiedad privada mundial⁴, luchando contra el socialismo, el gobierno de la potencia norteamericana ha encarnado el deber de salvar el planeta⁵. Si arrogarse tal cometido ha sido posible es sobre la base de contar con una base material correspondiente a dinero, capacidad productiva y poder militar⁶.

Lo que describe Harvey en resumidas cuentas, es que la antigua figura soberana del Estado ha pasado a constituirse en nuestra época como un fiel servidor de conglomerados financieros que está a su vez amparados por una potencia imperial. En ese marco es que toda decisión política de los estados subordinados deba hacerse en vistas de uno compromisos globales que permiten la ocupación y la desocupación de territorios por parte de los capitales transnacionales. Sin embargo, en buena cuenta ese mismo servilismo político ha producido una crisis en el interior que se ha emplazado como defensa el territorio frente a la desterritorialización que opera la potencia imperial. Tal crisis se manifiesta fundamentalmente de dos maneras: creando respuestas contra la movilidad global que bordean el nacionalismo y racismo⁷; o bien produciendo el resurgimiento constante de movimientos sociales dispersos y fragmentarios que no se rigen por las formas tradicionales de organización contra el imperialismo orquestado por el capital financiero. En esa medida, explica Harvey, la acumulación primitiva, denominada “acumulación por desposesión”, está en el centro de una querella que enfrenta esos movimientos sociales a los mercaderes del capitalismo liderados por la potencia hegemónica de Estados Unidos. Los últimos treinta años han surgidos movimientos en defensa del “bien común”⁸ que

¹ Cf. *Ibid.*, p. 64

² Cf. *Ibid.*, p. 214

³ Cf. *Ibid.*, p. 217

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 65

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 64

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 67

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 218

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 191

no se adaptan a la lógica representativa de los partidos políticos¹. La mayoría de las revueltas que han liderado tales movimientos han sido reprimidas con violencia desde los años 1980²: luchas por la biodiversidad; luchas levantadas contra la depredación económica; por la producción local; por el derecho de los excluidos, etc.,³ todas ellas, sin guardar una relación particular ni compartir un mismo territorio, coinciden en que su fin no es el control del Estado⁴. De esa manera, han tomado distancia con la organización de partido y con las organizaciones obreras, hecho que les valido el desprecio de la izquierda. Sin embargo, para Harvey, tales luchas han reconfigurado la escala de los conflictos: lo que han perdido en precisión renunciado a la coherencia que ofrece la militancia en un partido político, lo han ganado en re-politizar la vida cotidiana⁵.

Y, no obstante, la propia actividad de los movimientos sociales se halla cada vez puesta en entredicho por una transformación en la cabeza del Imperio⁶. El principio de un neoconservadurismo dominante se presenta bajo la máxima soberana de la instauración del respeto al orden interior y global, donde la justicia y por tanto toda la violencia necesaria para mantener el orden son reflejo de la voluntad de dios⁷. La potencia militar se equipara gracias al neoconservadurismo a la fuerza moral del estado vigía y sus propios valores se convierten en valores universales. La consecuencia que trae aparejada este hecho es que prácticamente la diferencia entre interior y exterior desaparece pues se produce la implantación general de códigos de conducta propios del Imperio. No obstante, todavía el territorio interior sigue siendo fundamental en términos de soberanía pues el éxito del Imperio exterior requiere de la tiranía interior. Los principales ejemplos de este hecho son la amenaza flagrante de la utilización de la acusación de antipatriotismo, cuestión que se suma a la aparición de una legislación represiva como *Patriot Act I y II*, *Homeland Security act* tras los atentados de 11 septiembre 2003.

Las principales consecuencias de estos cambios introducidos en el ámbito de la ley se derivan de las técnicas especiales de investigación: la reducción de los derechos cívicos o la suspensión de ciertos derechos fundamentales permiten a la policía del terrorismo someter cualquier sospechoso, sea o no ciudadano norteamericano. Según, Jean-Claude Paye, estos fenómenos ponen en cuestión el "estado de derecho" y no sólo afectan a los sospechosos sino que claramente forman parte de un

¹ La izquierda no ha comprendido los movimientos urbanos. Harvey explica que la contradicción que han generado estos movimientos para la teoría marxista clásica, cuyo fin de toda lucha social es, consecutivamente, tomar el poder del Estado, hacerse de los medios de producción, suplantando la dominación de clase. Cf. *Ibid.*, p. 200

² Cf. *Ibid.*, p. 196

³ Cf. *Ibid.*, p. 195

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 197

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 198. Ello amerita, según Harvey, que su potencial revolucionario sea destacado pero distinguiendo en cada cual los fines y los medios de del conflicto para ir más allá del concepto informe de multitud que ha guiado su interpretación los últimos años. Cf. *Ibid.*, p. 208

⁶ En la ascensión de los neoconservadores al poder. Cf. *Ibid.*, 220

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 221

control generalizado de la población (partiendo por la criminalización de los movimientos sociales) en vistas a anticipar el terrorismo. La prioridad, contra el Estado de Derecho, recae en la policía¹. Así se gesta una transformación, un cambio de escala pues los cambios introducidos no se reducen a voluntad de un estado individual. Las leyes antiterroristas no brotan de estados particulares sino de "Superestados" como el G8 o la UE que permiten que el FBI pueda movilizar la policía de cualquier estado². Veremos brevemente, siguiendo a Paye, los principales lineamientos y efectos de esta policía anticipativa forjada *contra* el terrorismo.

El *US Patriot act I*, puesto en obra inmediatamente después de los atentados del 11 S, permitía mantener detenido a cualquier extranjero sospechoso de poner en riesgo la seguridad del país, suspendía el estatuto jurídico de las personas dentro y fuera de US para ponerlas a disposición del Poder Ejecutivo arrebatando todo control al Poder Legislativo³. Para Paye esta situación de la suspensión del derecho es la expresión de una relación de fuerzas (v.g. se suspende la *potestas*, quedando la relación desigual de *potencias*). Es la representación jurídica del ejercicio de la violencia pura. (Si no hay *potestas*, la *potentia* sólo traduce el carácter normativo de la fuerza o la *potentia* de un *nómos* más fuerte que claramente reproduce la función hegemónica de US reconocida por el resto de los estados en el derecho internacional)⁴. El acto normativo que le sigue, el *Patriot act II*, realiza una serie de mejoras a su homónimo pues éste conlleva la posibilidad de la suspensión generalizada del derecho reforzando la superioridad del Ejecutivo sobre el Legislativo: suspensión del derecho *a la totalidad de los americanos envueltos o acusados de colaborar en causas terroristas*; posibilidad proceder legalmente y sin control del poder judicial para intervenir mensajería, violar privacidad, con el fin de poner en práctica sin cuartel una vigilancia exploratoria de parte del Gobierno. Paye destaca que a través de esos medios los ciudadanos "no serán tratados según la ley sino según la voluntad de la administración para romper cualquier iniciativa de 'desestabilización' o destrucción de estructuras económicas o políticas"⁵. Así pues será considerada infracción cualquier medida que contradiga indebidamente los poderes públicos o una Organización Internacional. Esto permite atacar directamente a los movimientos sociales pues como todo MS tiende a contradecir el orden público exhortando a la población a la contestación, inmediatamente cae en el límite de la infracción. De esa manera, cualquier manifestación, captura de lugares o de material público concebida como medio de presión de un gobierno o una instancia internacional, puede ser asimilada a un acto terrorista.

¹ Paye, Jean-Claude, "L'état d'exception : forme de gouvernement de l'Empire ?" En *Multitudes* 16, 2004, http://multitudes.samizdat.net/spip.php?page=rubrique&id_rubrique=427

² Cf. *Ídem*.

³ Cf. *Ídem*.

⁴ Cf. *Ídem*.

⁵ Cf. *Ídem*.

Fundamental a tener en cuenta: el contenido de la infracción yace vacío pues la categoría de terrorismo es decidida por los gobiernos en cada caso, quedando a su absoluto arbitrio.

Tales premisas permiten a Paye asociar este “estado securitario mundial” a la concepción schmittiana del “Estado de Excepción” lo cual significa también una transformación en la forma de concebir el estado, la ciudad y la ciudadanía. Para comprenderlo es necesario tomar en consideración una transformación que esta a la base de la forma Imperio, mucho antes de el surgimiento de la guerra al terrorismo. El imperio para Paye se define como la “organización política del estado mundial por medio de la liberalización de intercambios, mercancías y capitales”¹. Saskia Sassen, tomando si no el mismo punto de partida uno semejante en relación al diagnosticar las variaciones en la geografía del poder, explicará que en este escenario la *función* Estado adquiere nuevas competencias y abandona ciertas funciones clásicas. Para Sassen, por ejemplo, lo interesante de esta situación, que se arrastra con anterioridad a los atentados de 11 S, no es que la fuerza del Estado tradicionalmente concebido se vea menguada sino que se vea transformada y determinada por el mercado mundial de capitales, particularmente entre esos cambios uno que afecta directamente a la razón de estado.

Un des traits marquants de ce système est sa capacité à privatiser ce qui était ci-devant public et à dénationaliser ce qui était avant des ressources et des programmes politiques publics. Cette capacité de dénationalisation et de privatisation transforme certaines composantes de l'État-nation. *De plus ce nouvel ordre institutionnel définit une nouvelle normativité qui ne se confond pas avec ce qui a été, et dans une certaine mesure reste, la principale source de normativité des temps modernes, la raison d'État.* [...] Nous n'assistons pas à la fin des États, mais nous constatons qu'ils ne sont plus les agents stratégiques les plus importants dans la nouvelle configuration de pouvoir².

Tal cambio cifrado por Sassen en el escenario global de la desnacionalización parece ser la condición de lo que ahora presenciamos a través del planteamiento de Paye. A través de los *patriots acts* pueden distinguirse los principales efectos de la transformación en el ámbito de la Razón de Estado cuando la integridad que está en juego no es tanto la de la ciudadanía cuanto la de la ley soberana que permite la circulación de costumbres y mercancías. Dicho de otra manera, se asegura la protección de la ley mediante la restricción interior a los derechos ciudadanos junto con una posible suspensión de derechos para los extranjeros³. En ese sentido, la lucha antiterrorista produce como un cambio en la organización política de los estados fundada en tiranía interior y la *violencia pura* hacia fuera, pero no es tan radical como piensa Paye pues está condicionado por ese cambio que registra Sassen en la propia concepción de un nuevo paradigma para la escena tradicional que afecta

¹ Cf. *Ídem*.

² Sassen, Saskia, “Nouvelle géographie politique” en *Multitudes 3, Europe et Empire*, 2000, p. 80. El subrayado es nuestro.

³ Un anuncio de esta combinación de lo ultramoderno y lo arcaico se halla en el *Post-scriptum* de Deleuze.

directamente la Razón de Estado. De manera que, podríamos pensar, el nuevo rol de los estados se manifiesta tras la amenaza de conflicto de una manera soberana, vale decir, con la violencia sin medida introduciendo el no-derecho en el derecho, cuestión que según Paye produce el Patriot Act II. Lo nuevo es que en ese escenario se conjugan los procesos de control y las técnicas de subjetivación con la más absoluta violencia¹ generando la extensión y la proliferación de procesos de excepción: la excepción deviene la regla imperial. La regla, que inscribe la excepción en el derecho, se construye en función de ella. Así, el imperio, como forma de organización mundial del poder, no conoce exterior, toda acción política y guerrera le es interior. La distinción interior exterior fundada al nivel del estado nación carecerá entonces de sentido². La urgencia frente a una amenaza del orden público llevaba a un estado a decretar el estado de excepción, como una guerra civil. Ahora, la lucha antiterrorista es presentada como guerra civil mundial; una guerra contra un enemigo que constantemente se redefine (y es ubicuo). No se trata de un lucha actual sino de proyectarse a una amenaza virtual. El estado de urgencia deviene permanente.

El ciudadano debe estar listo para renunciar a sus libertades concretas a fin de mantener un orden democrático autoproclamado y abstracto. La soberanía del estado no consiste en el monopolio de la dominación, sino en el de la decisión: decisión de la excepción. El estado suspende el derecho para su propia conservación. Pero: "Si la lucha antiterrorista conlleva una suspensión del derecho y produce un nuevo orden jurídico, ella produce, al mismo tiempo, material y formalmente, el enemigo a combatir"³.

En el esquema de Harvey, la equiparación de la suma potencia militar a la suma potencia moral ha contribuido a gestar el tránsito desde "liderazgo por consentimiento" a la "dominación por coerción", cuyo principal fin es asegurarse la conservación de la hegemonía. La consecuencia nuevamente es doble: prohibir cualquier tipo de "desobediencia civil" en el *interior* y conquistar definitivamente en el *exterior* los territorios estratégicos que podrían asegurar los recursos económicos suficientes para mantenerse como líderes del poder económico del mundo⁴.

2.1.3 Ciudad y conflicto

David Harvey ha trazado a su manera la cartografía del mundo contemporáneo proponiendo como clave interpretativa para la época del nuevo imperialismo, dominada por la extensión de los

¹ Para Agamben –como recuerda Paye– el derecho parece fundarse en una antítesis: el derecho y la violencia pura. Cuando están separados su dialéctica puede funcionar pero desde el momento en que el Estado de Excepción deviene la regla, entonces el sistema político se transforma en *sistema de muerte*. Cf. Paye, Jean-Claude, *op. cit.*

² Cf. *Ídem*.

³ Cf. *Ídem*.

⁴ Según Harvey, desde principio de los años 1980 el interés por controlar oriente medio se ha justificado a los ojos de las autoridades norteamericanas por temor a perder la hegemonía. Este es un ejemplo de actualidad la noción de acumulación por desposesión. Cf. Harvey David, *Le nouvel impérialisme, op. cit.*, p. 232

procesos de control y ocupación de territorios, una última empresa de acumulación por desposesión por la cual se agenciaría también la perpetuación del dominio de Estados Unidos sobre el mundo.

Para contestar esta tesis, cambiando de escala, descendiendo de la escena global a la ciudad, volveremos a plantear el problema de la relación de ciudad y conflicto. Harvey ha presentado en sus textos la subordinación de los Estados a los intereses del mercado global, guiados por la potencia imperial. También hemos podido apreciar al mismo tiempo que los valores y los fines que ha asumido dicha potencia se han revelado como fieros represores de cualquier tipo de interrupción o gesto de disidencia que se atreva a contestar su potencia. Pero veíamos también que el 11 S ha dado un paso más en lo que se refiere a la topología del conflicto, sobre todo a la relación de interior y exterior: en el estado actual del advenimiento de una nueva forma imperial todo conflicto es interior y *puede* ser asimilado a una amenaza al orden mundial a la que se reacciona de manera soberana. Tal escenario nos hace volver sobre la cuestión de la ciudadanía y sobre la cuestión de la *stásis*. Por ello planteamos una pregunta en los siguientes términos: si la disconformidad y el desacuerdo, la escisión y el enfrentamiento, de la división y la dislocación de la unidad del “nosotros” ciudadano son fundamentales a la vida de la ciudad, ¿qué puede significar, entonces, la crisis de la ciudadanía a la luz de la transformación de la ciudad como *topos* del conflicto? ¿podría acaso entrañar la fractura de la escena política, la quiebra definitiva del *medio* de la política, de la escena que permitía el encuentro y el desencuentro, elementos esenciales de la vida ciudadana, la fragmentación definitiva sin sutura posible, en suma, la pérdida de la “forma ciudad” y, efecto de ello, la emergencia e instalación definitiva de la no-ciudad como espacio “postpolítico”?¹. Pareciera que el análisis de Harvey si bien nos ofrece elementos claves no nos permite pensar en toda su amplitud las condiciones de la situación actual, limitándose a ofrecernos una explicación cerrada sobre la hipótesis económica que une entrañablemente lo urbano al capitalismo y el poder a la acumulación de capitales. Su trabajo, pese a las riquezas que reconocemos, no es suficiente para comprender cómo funciona *afectivamente* esta sociedad postpolítica, cómo opera *existencialmente* la prohibición del conflicto en la ciudad-mundo y, finalmente, cómo se ha producido el retorno de una *polemología* que invierte las relaciones de guerra y paz.

La emergencia de la no-ciudad como espacio de la postpolítica está íntimamente relacionada con la idea de superación del conflicto para la fundación de un verdadero espacio social (urbano) que

¹ Rancière explicaba que la política guardaba relación con el conflicto que desplazaba los lugares, que desajustaba un reparto primordial, un conjunto de estrategias orientadas a la conservación del orden. Esta última recibía el nombre de policía. Entonces, aplicando el mismo criterio de distinción, una ciudad para la cual es fundamental el conflicto es política. Al contrario, una ciudad que realiza la unidad y el reparto es policial. Constituye un punto principal reparar en esta diferencia cuando el dominio de lo urbano impone la división radical y, a través de ella, la unidad radical y sin contestación. Tal es una nuestra realidad postpolítica.

pueda hacer fluir sin roce distintos elementos. Pero, basta con seguir las ideas de Jacques Rancière, Nicole Loraux, Ernesto Laclau, Chantal Mouffe o Alain Badiou, por nombrar algunos pensadores contemporáneos, para ver en qué medida el conflicto es para la política el nudo central de la configuración del espacio colectivo. Para decirlo en pocas palabras, el espacio colectivo no se ajusta *a priori* a ninguna unidad, ni tiende *esencialmente* a la cohesión, razón por la cual no puede fundarse ninguna relación colectiva fuera de la disputa, ninguna institución societaria sin pasar por el conflicto que surge de la falta de unidad esencial a la ciudad como comunidad heterogénea distinta a la casa. Hacer valer la homogeneidad por sobre la heterogeneidad equivale a auspiciar el desfondamiento de la política y por lo mismo de la ciudad pues como tal ésta señala, por un lado, que la cualidad principal del espacio colectivo es ser lugar del conflicto, por otro lado, que es imposible su cierre o, en sentido positivo, que es necesaria su apertura a las prácticas de grupos o individuos extraños entre sí. La necesidad de vincular ciudad y conflicto también formaba parte del discurso societario moderno, precisamente, cuando en la caída del antiguo régimen se hacía más fuerte la valorización de “nosotros” heterogéneo, que ciertamente pretendía la integración del conflicto en la sociedad. Allí, el conflicto, no es signo de lo indomable, ni de la fuerza, ni la violencia, sino su pálida sombra: sólo es el resto de naturaleza que ha quedado dentro de la sociedad, en la formación de grupos de interés que presionan y se enfrentan al Estado para la consecución de sus fines particulares o para su reconocimiento identitario.¹

En la interiorización del conflicto hay una distancia entre el ideal de una sociedad bien cohesionada y la división “real”, que debiera ser aplacada bajo el gobierno no político sino técnico de la población². Así, en lugar de comprender el conflicto como aquello que modela la sociedad civil habría que advertir su desaparición, en la medida en que la policía conjura la verdadera división encargándose de relacionar, integrar y hacer parte de la ciudad, definida por el mercado, a la población anónima. La disolución del conflicto o la restauración de la unidad, sin embargo, no serán nunca una realidad sostenida en el tiempo; la ciudad no llegará a expresarse toda ella como un solo individuo o, al menos, como un coro de voces todas ellas medidas y armonizadas entre sí. Y si es así, es porque no tiene esa

¹ Cabe decir que no nos interesa volver a graficar la relación esencial, el juego y la tensión existente entre el estado (universal) y la sociedad civil (lo particular), sino sólo fijar la atención en qué momento y situación puede funcionar ese discurso. Ese modelo “domesticado” del conflicto, sólo puede aparecer cuando más homogénea se presenta la sociedad, cuando menor diferencia se expresa entre los ciudadanos; el único instante, en suma, en que el conflicto cabe en la ciudad, es cuando en ésta se han diluido aparentemente las diferencias, cuando, como se sugiere en *La República*, ésta casi ha logrado que los ciudadanos sientan como un solo individuo Platón, *República*, VIII, 544 d–e. En suma, en ese momento la ciudad y sus instituciones han aparecido con mayor fuerza bajo la forma de una máquina para producir individuos ingresando aparentemente en la “fábrica” de la vida misma.

² Cuando la política se reduce a una ciencia la certeza de su objeto le permite al sabio renunciar a entablar un diálogo con los no especialistas. Tal es la idea de Platón. Cuando la política se define como una práctica que está más allá de las necesidades se asume que su objeto sólo puede tener relación con todos los involucrados en ella. Tal es la idea de Aristóteles. Ahora bien, el gobierno técnico de la población disuelve “necesidad” y “vivir bien” en un mismo horizonte: lo urbano es la instancia suprema donde la vida y la felicidad de los individuos encuentra su metro.

potencia. Cuando parece dominar el consenso, el destello que se observa en escorzo es el aplastamiento de la singularidad que carece de discurso y palabra, ajena a los que escriben la historia de la dominación como memoria de la política. El buen gobierno de las poblaciones parece incapaz de conciliar su discurso con la fragmentación que amenaza su interior, de forma tal que volvemos a un tema recurrente y general de las lecturas deleuzianas y foucaultianas: para el primero toda vez que se impone un orden acontece su dislocación; dicho con Agamben, la escisión sobreviene entre la razón universal y la praxis individual, entre la idea (el universal) y su economía¹. Pero si esto se afirma, no es para dar por descontado la “potencia del universal”, sino para señalar la impotencia de esas pequeñas máquinas que inscriben todo “gran orden” y toda “idea pura”, una anarquía latente en los propios procesos de sujeción o subjetivación cuando se introduce una interrupción, un desplazamiento que no puede ser medido, pues tiene la facultad de dislocar, interrumpir y volver ineficientes antiguos procesos o diferentes combinaciones de estrategias y funciones que formaban tal o cual configuración de un dispositivo determinado².

La interrupción no es nunca definitiva, tal como veíamos asociados los movimientos de desterritorialización y reterritorialización. La dislocación corre paralela a la reconfiguración y resurrección de un nuevo reparto. Sin embargo para definir de manera certera lo actual, tendríamos que pensar qué es lo que impide una representación general de la política o de la ciudadanía, forzando a reelaborar nuestros conceptos, forzándonos a pensar *de nuevo*. El acontecimiento que nos fuerza a pensar hoy es que no se trata ya de la disimulación del conflicto, sino de la producción o emergencia de un cierto espacio o “espacialidad”, de unas relaciones que podríamos incluir en la formación de un dispositivo *último*, que busca conjurar de una vez por todas la emergencia del conflicto. En otras palabras, no se trata del triunfo de un discurso ideológico acerca de la unidad de la *pólis*, sino de la imposibilidad de un conflicto político anclado en la pluralidad y diferencia ciudadana “*topológica*”.

El nuevo territorio de lo urbano es todo menos topológico. Lo urbano se impone como una gran máquina planetaria encargada de promover, gestionar y efectuar tanto la fragmentación de los espacios, como la continuidad en el tránsito de unos a otros³. Por lo mismo, la crisis de la ciudadanía señala el peligro de la pretensión de haber eliminado el conflicto de raíz disolviendo todo lugar. En la matriz de este hecho encontraríamos la neutralización de la política –su devenir técnico por el dominio

¹ Agamben, Giorgio, *Che cos'è un dispositivo?* Roma, Nottetempo, 2006

² En palabras de Foucault, dispositivo: “ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des institutions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit, voilà les éléments du dispositif. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments”. Cf. “Le jeu de Michel Foucault”, en *DE* III p. 299

³ Los artífices de la ciudad-mundo como dispositivo son arquitectos, urbanistas, tecnócratas y tecnólogos de la de la ciudad, que habrían podido erradicar el verdadero mal, vale decir, lo que impedía su verdadera *operatividad*.

del liberalismo– y el predominio de la concepción positivista del *nómos* como norma. Tal sería lo que marcaría la separación definitiva de ciudad y conflicto¹. No obstante, para pensar y actuar críticamente contra esa situación no podemos, en términos deleuzianos, perder de vista las estrategias de inscripción de ese orden y las constantes las fugas y rupturas al mismo.

La génesis de esta situación lo encontramos cuando la ciudad pasó a convertirse en objeto de análisis, intervención y cuidado para las ciencias del espacio (arquitectura, urbanismo, geografía humana, geopolítica, etc.), momento desde el cual neutralizándose ha prevalecido su aspecto de gran máquina que asegura la satisfacción de las necesidades de la sociedad capitalista. En ese instante, mientras la filosofía reinaba en el orden del discurso molar, una variación absoluta acontecía a nivel molecular, una variación que disolvía aparentemente el *topos* y la posibilidad de toda escena política en el espacio que habíase vuelto general y cosmopolita. ¿Que muestra en sentido lato la idea vulgar de cosmopolitismo en el discurso del consenso? La instauración de una *pólis* mundial donde el conflicto habría sido superado, dado que las necesidades, definidas e inventariadas por profesionales, serían cubiertas en una multitud microespacios. El ciudadano de esa urbe de escala planetaria (carente afortunadamente de patria) no ostenta distinciones, de forma que aquella puede articular, distribuir y gestionar su vida sin necesidad de raíces; carente de *locus*, disuelve todo territorio desplazado por la generalidad de lo urbano, síntoma preclaro de la apatía de la singularidad².

2.2 Lo urbano contra la ciudad. A propósito de Rem Koolhaas

El arquitecto y urbanista Rem Koolhaas es sin lugar a dudas uno de los personajes más influyentes de los últimos veinte años en materia de arquitectura y urbanismo, comparable a la fama que el propio Le Corbusier pudo alcanzar. Conocido a propósito de sus obras como el Centro Euralille (Lille, Francia, 1988); la Biblioteca Central de Seattle (Seattle, Estados Unidos, 2004); la Casa da Música (Oporto, Portugal, 2001–2005); así como por los documentos, “Delirious New York: A retroactive Manifesto for Manhattan” (Academy Editions, London, 1978; The Monacelli Press, 1994); junto con Hans Werlemann and Bruce Mau, S, M, L, XL, The Monacelli Press, New York, 1994. Donde con mayor atención vemos concentradas sus ideas es en el breve texto “Generic City” (Domus, N 791,

¹ El principal artífice de esta idea es Carl Schmitt que critica la degeneración del *nomos* en mera norma, esencialmente ligado a la neutralidad y neutralización del estado. En *Nomos de la tierra* escribirá: “el positivismo normativo es producto de espíritus desencantados”. Más claramente en teoría de la constitución leemos: “un Estado neutro es el actúa como mero mediador de las luchas internas sin “decidirse” [...] A ello corresponde la neutralidad y racionalidad del estado moderno que acaba con el dominio de la técnica”. Cf. Schmitt, Carl, *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 2003

² Koolhaas, Rem, *op. cit.*, p. 8

1997), más allá de su “Manifiesto por Mahattan”, seductora obra que causa un impacto inmediato en la esfera del urbanismo¹. En la lectura de este texto vamos a extendernos desde ahora:

¿Son las ciudades contemporáneas como los aeropuertos contemporáneos, es decir, todas iguales? ¿Es posible teorizar esta convergencia? Y si es así, ¿a qué configuración definitiva aspiran? La convergencia es posible sólo a costa de despojarse de la identidad. Esto suele verse como una pérdida. Pero a la escala que se produce, debe significar algo. ¿Cuáles son las desventajas de la identidad; y, a la inversa, cuáles son las ventajas de la vacuidad? ¿Y si esta homogeneización accidental –y habitualmente deplorada– fuese un proceso intencional, un movimiento consciente de alejamiento de la diferencia y acercamiento a la similitud? ¿Y si estamos siendo testigos de un movimiento de liberación global– ¡Abajo el carácter! ¿Qué queda si se quita la identidad? ¿Lo Genérico?²

Tal es la sugestiva introducción del texto. El resto del breve ensayo pretenderá dar una respuesta a esas inquietudes. Principalmente sus respuestas se presentan de manera crítica contra lo antiguo, vale decir, contra todo aquello que implique identidad o arraigo de formas comunes o provenientes de un pasado común, a saber: historia, memoria, lugar. Nada podemos compartir, tal es la conclusión de base en la que se afirma el proyecto de demolición de los restos actuales de la ciudad: “la identidad concebida como esta forma de compartir el pasado es una proposición condenada a desaparecer”³. La argumentación tras esta idea se orienta a demoler no solo la historia, sino la historicidad de la ciudad. Si nada hay que compartir es porque nada común nos une. Ninguna memoria nos ata a ningún recuerdo, pues el centro ha visto perder su centralidad, su importancia, social política y económica, su capacidad de relacionar la vitalidad de la ciudad, sus funciones y necesidades⁴. Para dejar morir el centro –piensa Koolhaas– debemos también dejar morir la identidad, pues quien centraliza es ésta⁵. Los efectos y ganancias de esta cuestión son fundamentales: los centros hoy se mantienen a costa de generar periferia, de condenar los movimientos, de conservar innecesariamente su lugar en el repertorio de la circulación, de generar una marginalidad que se desentiende de la historia que este convoca. Por tanto, la ciudad genérica ha mostrado la mejor alternativa, a saber,

¹ Cf. Koolhaas, Rem, *Delirius New York. A retroactive manifestó for Manhattan*, Londres, Monicelli Press, 1978. Para Koolhaas, como indica en el texto, el principal problema de los *antiguos* manifiestos en arte, forma que hoy *nos asquea*, era su falta de evidencia. El arquitecto nos fuerza a observar sus ideas como estando sostenidas en un cúmulo de evidencias cuya fuente es la isla de New York. (Cf. *Ibid.*, p., 9)

² Koolhaas, Rem, *La ciudad genérica*, Barcelona, Gustavo Gili, 2006, p. 6

³ Cf. *Ibid.*, p. 7

⁴ Tales ideas, importantes para la arquitectura contemporánea, no agotan la producción en el mis ámbito. Una figura radicalmente opuesta sin duda es la del italiano Aldo Rossi. A diferencia de Koolhaas, Rossi se esfuerza por crear y compartir una “arquitectura de la memoria”. Los edificios no recuerdan el pasado a través de sus formas, sino más bien nos acoplan a su carácter de máquinas. Dentro de sus obras, por ejemplo, el mirador es una máquina de la visión a distancia, el faro constituye una máquina que esclarece la noche en el mar, y el teatro, “el teatro espor definición una maquinaria”. Cf. Rossi, Aldo, *Aldo Rossi par Aldo Rossi, Architecte* (Album de la exposición), París, Centre Georges Pompidou, 1991 (páginas no numeradas).

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 8

eliminar el centro para eliminar la periferia¹. No hay costos que comprometer para su refacción, su constante remodelación. Sin centro la ciudad se aligera, se vuelve más barata y al alcance de todos.

La ciudad genérica es la ciudad liberada de la cautividad del centro, del corsé de la identidad. La ciudad genérica rompe con el ciclo destructivo de la dependencia: no es más que reflejo de la necesidad actual y la capacidad actual. Es la ciudad sin historia. Es suficientemente grande para todo el mundo. Es fácil. No necesita de mantenimiento. Si se queda demasiado pequeña simplemente se expande. Si se queda vieja, simplemente se destruye y se renueva. Es igual de emocionante –o poco emocionante– en todas partes. Es “superficial”: al igual que un estudio de Hollywood, puede producir una nueva identidad cada lunes por la mañana².

Más bien resulta que la ciudad genérica aparece como una realidad compacta y transportable: fácil de armar y desarmar en caso de necesidad, pues la singularidad de la ciudad genérica está en abandonar lo que no funciona³. Se instala en cualquier medio, porque cualquiera “es” su medio. Debido a que la ciudad genérica es fractal, puede fácilmente replicarse⁴. Por ello, la ciudad tradicional esta lejos de ser el único lugar en el que crece la ciudad genérica. Gracias a su maleabilidad puede crecer o ha crecido ya en el campo⁵, volviendo ya incluso indistinguibles los márgenes de esos dos elementos antagónicos. La consecuencia de esa indistinción –como anunciaba ya en el primer párrafo– es carecer de carácter, de identidad y de historia. Y, agregamos ahora, carece también de color. De preferencia pasa desapercibida. Debido a que el ciberespacio es para ella también un medio favorable, sólo produce sensaciones de calma⁶. El mundo virtual es una anestesia para el cuerpo enfermo o cansado de los antagonismos de la historia y la política: *“La serenidad de la ciudad genérica se logra mediante la evacuación del espacio público”*⁷.

La sensualidad de ese espacio de sensaciones suaves se mantiene en la ausencia de conflicto. El espacio público es un lugar vacío o, mejor dicho, no apropiable, debido a que el territorio aquí se ha vaciado de palabras y de leyes, así como de todo orden preexistente. Como dice explícitamente el texto, “su principal atracción es la anomia”⁸. De ahí que el diseño de lugares que solían ser espacios comunes, como las plazas, debe crear *sobre* un espacio liso, un espacio que no hay ya que intervenir –como pretendería el arte público–, un espacio del que se ha hurtado la malla que divide y distribuye jerarquías y funciones estables⁹. En tal espacio los contactos se han reducido al mínimo. La cualidad de la ciudad genérica no es el contacto o el encuentro, sino la circulación. Dos

¹ Cf. *Ibid.*, p. 9

² *Ibid.*, pp. 10–11

³ Cf. *Ibid.*, p. 23

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 17

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 13

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 15

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 16

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 18

⁹ Cf. *Ibid.*, p. 16

consecuencias se desprenden de esta cuestión: por una parte, el plano urbano estará gobernado por los automóviles, por su ritmo y sus necesidades diferenciadas: relación de periferia a periferia; de centro a periferia; de centro a centro, etc.; por otra parte, el aeropuerto aparece como el signo distintivo; como lo único que puede manifestar una singularidad¹. Tales consecuencias producen la sensación de estar en tránsito universal porque asegurar la continuidad, la quietud, la falta roce, de interrupción². Pero ese tránsito tendrá vías específicas que aseguran la no-interrupción, su funcionalidad; el devenir ininterrumpido de la circulación de hombres y mercancías. Esta cuestión ha sido conseguida gracias a eliminación de un elemento central para la ciudad antigua, pero que se ha revelado como un elemento indeseable, incluso innecesario para la normalidad y asepsia de la ciudad genérica. La calle. Tal como lo anunciaba CIAM, la calle ha debido desaparecer para ver crecer en su lugar la circulación de un mundo en movimiento:

La calle ha muerto. Ese descubrimiento ha coincidido con los frenéticos intentos de resurrección. El arte públicos está por todas partes: como si dos muertes hiciesen una sola. La peatonalización –pensada para conservar– simplemente canaliza el flujo de los condenados a destruir con sus pies el objeto de su presunta veneración³.

La calle, para los movimientos sociales había sido fundamental, por ende también lo era para la existencia de la historia de la memoria, de los encuentros y desencuentros que promovían la existencia de un espacio público para el conflicto. por todo esto, cabe hacernos una pregunta más general: ¿si la ciudad genérica no posee centro; si disuelve el vínculo y o antagonismo campo-ciudad; si no posee espacio común; si no es lugar de encuentro o de conflicto ciudadano, qué es? Las palabras de Koolhaas son radicales:

la ciudad genérica es todo lo que queda de lo que solía ser la ciudad. La ciudad genérica es la post-ciudad que se está preparando en el emplazamiento de la exciudad⁴.

La ciudad ha muerto, como ha muerto la calle, principal elemento. Y si la ciudad ha muerto ha muerto también el ciudadano, la ley, la soberanía y el propio territorio o cuerpo de experiencias sociales. Desde ahora es otra la unidad de la ciudad, la unidad es imaginaria o, mejor dicho, la ciudad genérica ha llevado a cabo una conquista imaginaria, la promesa del fin cumplido, de la abolición de las ataduras humanas, demasiado humanas, de los intereses individuales o sociales. No es simplemente la unidad desencantada del fracaso de la experiencia moderna social u arquitectónica, sino que continúa siendo utópica en un sentido bien preciso: más allá de toda política la convivencia autoritaria

¹ Cf. *Ibid.*, p. 19

² Cf. *Ibid.*, p. 20

³ *Ibid.*, p. 24

⁴ *Ibid.*, p. 23

nos retrotrae a una comunidad primigenia, pero artificial. Una seudonaturaleza¹. que sólo tiene que agradar, una seudosociedad que sólo debe acoplar:

La unidad de la ciudad genérica se alcanza no por la existencia de un ámbito público excesivamente exigente, (...) sino por lo residual. En el modelo original de los modernos, lo residual era simplemente una zona verde, y su controlada pulcritud era una aseveración moralista de las buenas costumbres (...). En la ciudad genérica, debido a que la corteza de su civilización es muy fina y gracias a su tropicalidad immanente, lo vegetal se transforma en “residuo edénico”, siendo el principal portador de su identidad un híbrido de política y paisaje. Al mismo tiempo refugio de lo ilegal y lo incontrolable”, y sometida a una interminable manipulación, representa un triunfo simultáneo de lo cosmético y lo primigenio (...) supremamente inorgánica, lo orgánico es el mito más poderoso de la ciudad genérica².

Aquí la separación es fundamental. Ya lo veíamos en la muerte de la calle, del centro, del encuentro y del conflicto. la ciudad genérica por ello se ha vuelto vertical³. El rascacielos ha engullido todo lo demás. Estos se separan entre sí de modo que no interactúen, de modo de conseguir su autonomía. Pues, “la densidad aislada es lo ideal”⁴. En ese contexto la vivienda ya no es un problema, sino una función orientada a ese aislamiento. La habitación vertical es el remedio a superpoblamiento, a los conflictos, etc. Todo lo que para la ciudad constituía un problema. Horizontalidad está en vías de extinción⁵.

Llegamos a ahora a una situación que para nosotros es fundamental: todas las ciudades genéricas son o hacen tabla rasa⁶, destruyen, barren, arrasan con su predecesor para instalarse en la ruina, para crecer en sus intersticios, para aprovechar sus restos útiles. Si son tabula rasa, no parten sin embargo, de cero, “hacen” en lugar de “son”. Ocupan un lugar ya habitado y comienzan su proceso de generalizarse, en cada caso singularmente. Por ello el arquitecto decreta la muerte del planeamiento. Dado que la imprevisibilidad es su principal característica: crecen dónde y cómo pueden⁷. Estar fuera del plan es estar fuera del orden o, por lo menos, concebirle de otra forma. Como es una realidad que ha transformado las condiciones de la ciudad a tal punto que hace imposible la intervención de la política, la ciudad genérica tiene relación con un régimen más o menos autoritario⁸. Pero, tenemos que entender esa autoridad, tal vez como Platón, a saber: como la autoridad fruto de un saber. En este caso, como el de la arquitectura de la ciudad genérica, tomar la decisión de construir más allá del proyecto, que no es necesario para quien conoce el carácter “liso” de la ciudad o la

¹ “La ciudad genérica es tropical”. Cf. *Ibid.*, p. 53

² *Ibid.*, pp. 23– 24

³ Cf. *Ibid.*, p. 24

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 25

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 29

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 26

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 30

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 33

ausencia de la misma¹. Ningún proyecto puede totalizar, controlar todas las variables de la ciudad genérica que se dispara en más sentidos de los pensables. Por ello también la ciudad genérica resiste a la especulación, pues no se puede generalizar ninguna tesis².

Si se quiere, la generalización de lo urbano es puro presente o mejor dicho puro devenir. Su tiempo no decanta en ninguna historia “sólida”, lo que pasa en ella no se guarda ni conserva como recuerdo o patrimonio, sino como basura, deshecho. La única historia posible es la de su pasado, que no es ella misma, sino la de su antecesora. La “ciudad” tiene historia, la “ciudad genérica” es amnésica, de vitalidad inorgánica³. Sus restos no hacen ruina, memoria de un lugar que pueda ser compartido, sino restos que deben ser limpiados para componer ese vacío con una nueva función. En una época sin historia, como la que inaugura la ciudad ideal, la ausencia de historia, preocupación por la historia, produce una industria *por* la historia. Para todo aquel que quiera vivir eso que carece existe la relación hoteles–turismo, pues para ellos, para todos nosotros, “la historia no retorna como un rostro, sino como un servicio”⁴.

La historia se ha cerrado, tal vez es lo único cerrado de la ciudad genérica por naturaleza abierta a múltiples conexiones. La historia son los lugares históricos, se ha cancelado en su rol, en su figura. Por ello lo histórico adquiere valor, y las ciudades sacan partido de éste, de todos aquellos lugares que fueron parte de la trama de la historia. Escribe Koolhaas: “en una época que no genera una nueva aura, el valor del aura establecida se dispara”⁵. De ahí la frenética búsqueda del pasado, del consumo de pasado, preparado y dispuesto lo más *vivamente* posible, *como si* fuese el ayer estuviese vivo en el hoy dislocado.

La historia podía hallarse desenterrando el pasado en dirección a los propios cimientos de la ciudad. Sólo en ese sentido se puede decir que era vertical. Los recuerdos están “abajo”. El pasado está enterrado justo bajo el presente. La ciudad tal y como la conocemos estaba compuesta de estratos, uno tras a otro, como una torre de pisos y actividades distintos. en cambio , en la ciudad genérica, cada estrato tiene lugar en un sitio distinto: los estratos se han dispersado horizontalmente por el mundo pudiendo alcanzar una línea infinita⁶.

¹ Cf. *Ibid.*, p. 33

² Cf. *Ibid.*, pp. 35–36

³ La conclusión de Koolhaas es que la historia debilita el rendimiento, pues la ciudad debe llegar a ser nada más que habitar del modo más eficaz. Cf. *Ibid.*, p. 56

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 39

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 40

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 57

La conclusión general del texto la encontramos antes de su final, en el que no podremos ahondar mayormente, dado que el cierre discursivo lo establece para nosotros este texto, que renuncia al ejercicio irónico que mayormente domina el texto:

El movimiento posmoderno es el único que ha conseguido conectar el ejercicio de la arquitectura con el ejercicio del pánico. Lo posmoderno no es una doctrina basada en una interpretación sumamente civilizada de la historia de la arquitectura, sino un método, una mutación de la arquitectura profesional que produce los resultados suficientemente rápido como para seguir el ritmo de desarrollo de la ciudad genérica. En vez de conciencia, como tal vez habrían esperado sus inventores originales, lo que crea es un nuevo inconsciente¹.

Movimiento posmoderno, quiere decir, a nuestro modo de ver, el movimiento que ha desplazado las funciones y valores que el movimiento moderno aún quería mantener... *pese* a destruir o ser los primeros en intentar destruir la ciudad. El posmodernismo arquitectónico es la asunción desenfadada de los principios del modernismo sin acoplarlos a una necesidad de orden. Pues el mercado ha develado que puede ser más dúctil de lo que se creía en pleno vigor de la *Carta de Atenas*. La ciudad genérica ni siquiera propone un programa sino sólo describe las premisas bajo las cuales las prácticas de arquitectos y urbanistas contradecían, en beneficio del libre ritmo del mercado, todo principio articulador. Pero, también, la ciudad genérica nombra otro fenómeno, a saber, la *emancipación de la arquitectura* precisamente de los *finés emancipatorios* de la arquitectura moderna. En la forma y el fondo la ciudad genérica describe el ejercicio de una arquitectura excéntrica, que se pone ella misma fuera del centro, por tanto tiempo el elemento principal de su práctica.

Un breve repaso siguiendo el análisis de uno de los protagonistas de la situación de la arquitectura contemporánea podrá hacernos comprender la diferencia que se juega entre modernismo y posmodernismo en arquitectura. El movimiento moderno –explica Rafael Moneo– gira en torno a tres elementos fundamentales y a su relación: espacio, objeto, función². El espacio determina las formas simples concentradas en hacer visibles su función. La simplicidad se traduce, precisamente en ocupar un espacio para resolver una necesidad estableciendo una consecuencia primaria, una continuidad entre forma y uso³. La arquitectura era así, desde Wöflin, “el arte del espacio”⁴ que se resolvía en su organicidad, en su continuidad temporal para uso y *promenade*⁵. La arquitectura contemporánea, en cambio, se caracteriza por tomar al espacio como un elemento menor, al igual que al objeto y su función. La arquitectura actual es “genérica” porque en ella espacios, objetos y funciones son parte de

¹ *Ibid.*, p. 51

² Moneo, Rafael, “Otra modernidad”, en, *Arquitectura y ciudad: la tradición moderna entre la continuidad y la ruptura*, Madrid, Círculo de bellas artes, 2007

³ Cf. *Ibid.*, p. 49

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 44

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 45

un devenir no totalizable, no “programable”, entregado al uso no dirigido de distintos usuarios o a la interpretación de los mismos que castigan cualquier forma definida con el rechazo, la indiferencia o la incompreensión. En sentido estricto para el arquitecto Rafael Moneo hoy la arquitectura rechaza sumirse en la creación de un lenguaje universal. Más bien, hoy por hoy se trata de explorar con los materiales, de juegos y experiencias con materiales. No quiere decir que el espacio no sea un elemento presente. Está presente no de manera sustantiva, fuera del proyecto, porque el espacio es resultado y no origen¹. En cuanto a la cuestión de objeto, las consecuencias del planteamiento anterior es radical. Desde la antigüedad la arquitectura había construido objetos: templo griego, palacio renacentista. Nacidos ambos de una *mímesis* que exigía concordancia con valores presupuestos, la arquitectura ejercía un arte de la medida, del organismo fundado en la especificidad de las formas. En ese contexto la idea de composición es tan fundamental como la idea de organismo, pues permite leer en las formas la identidad del objeto que parece hablar por sí mismo². Hoy el objeto se ha difuminado, diluido para convertirse en paisaje³. Por lo mismo, se produce una indiferencia con respecto al lugar que deviene un punto en una red no necesariamente continua. Desde antiguo el lugar formaba parte de una coherencia urbana, de una continuidad que hablaba por sí sola de formas y funciones⁴.

Racionalidad es otro de los elementos que se ve modificado en la intervención de la arquitectura actual. Si el lugar en la tradición daba sentido al edificio y su forma, la estructura se encargaba de cerrar el proceso para el dominio del tiempo. La forma arquitectónica estaba sometida a las necesidades “estructurales” de durabilidad, cuyo mayor ejemplo es el dominio del pilar desde los orígenes de la arquitectura hasta los años ochenta. El desarrollo de la ingeniería ha sabido contrarrestar cualquier exigencia estructural, lo mismo que ha prescindido de cualquier ortodoxia en la construcción. Para la arquitectura actual todo es posible.

Dicha posibilidad se haya en directa relación con el enriquecimiento en los medios de concepción del trabajo del arquitecto. El dibujo y la geometría euclidiana han dado paso al desarrollo de la arquitectura a partir de medios digitales insospechados, hecho que transforma la propia concepción del espacio y de los volúmenes arquitectónicos nutridos por su indiferencia formal. De ahí la razón de la notoriedad del vacío:

El atrio es espacio vacío: los vacíos son las piezas edificatorias esenciales de la ciudad genérica. Paradójicamente, su vaciedad asegura su naturaleza física, siendo la

¹ Cf. *Ídem*.

² Cf. *Ibid.*, p. 48

³ Cf. *Ídem*.

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 50

exageración del volumen el único pretexto para su manifestación física. Cuanto más completos y repetitivos son sus interiores, menos se aprecia la repetición esencial.¹

En ese vacío se disuelve, sin embargo, la arquitectura. Su autonomía termina por abrumar a los simples viandantes que no pueden convivir con su geometría compleja. Sus espacios provocan el vértigo de lo inhumano, su experimentación corrompe la casa el tempo y la ciudad, su interior expulsa para reconocer en la fachada el único pretexto clásico, cercano, sensible, porque el interior es anestésico. La seducción es únicamente fetichista: mercancía que se rinde a la novedad². Tales puntos retoman no solo la idea de la muerte de la ciudad, sino también la conciencia de la muerte de la arquitectura cuando quedamos encerrados en sus vacíos.

2.3 La *stásis* en la actualidad ¿una guerra en la ciudad mundo?

La arquitectura fue siempre una política, y toda nueva arquitectura necesita fuerzas revolucionarias [...]³.

En el siglo XX, desde *La carta de Atenas*, guiada por Le Corbusier, hasta la obra y el discurso en arquitectura de Rem Koolhaas, nos encontramos con esa intención de control y extensión de lo urbano basado en la separación y la división del espacio y de la población de la ciudad, para volver a conectar arquitectónicamente lo que se ha en primer momento separado, dividido y fragmentado sin necesidad de contacto y encuentro entre elementos heterogéneos para evitar el resurgimiento del conflicto y renacimiento del caos de la antigua forma ciudad⁴. Lo que se mantiene imperturbable en el urbanismo que declara el fin de la ciudad es ese temor a que la *stásis* renazca una vez más⁵.

Tras una historia larga y fragmentada, los discursos sobre la ciudad decretan su ocaso. La ciudad –se presume, se celebra o se conmemora – ha desaparecido quedando en su lugar el

¹ *Ídem*.

² Cf. *Ibid.*, p. 61

³ Deleuze, *Conversaciones*, op. cit., p. 250

⁴ Pese a que el nacimiento de la política es connatural a la acción del conflicto y la violencia en el espacio de la *pólis*, la historia y el discurso de la unidad de la ciudad –en palabras de Nicole Loraux– ha mostrado su elisión en la producción de una imagen–discurso por el que la ciudad sale siempre triunfadora sobre las diferencias ocasionales. Una nueva presentación de esta cuestión tendremos oportunidad de observar cuando nos refiramos a Jacques Rancière en la última parte de este trabajo.

⁵ Los ejemplos sobre los que tal vez más se ha hecho hincapié son el de la Roma Imperial presa de la pugna de Patricios y Plebeyos; el del Renacimiento que produce con extraña ambigüedad dos representaciones contrarias de la ciudad, babel y la ciudad ideal; la ciudad moderna en la revancha constante entre el Estado y la sociedad civil (como mostrará Pierre Clastres), hasta llegar a la ciudad postindustrial, donde parece reinar la conciencia de la necesidad de una nueva arquitectura y una nueva ciudad, verdaderamente funcional y exenta de cualquier amenaza o contradicción. El urbanismo se ofrece como el instrumento para la realización de la política, o sea, para su desaparición, luego de afirmar la necesidad de abandonar el conflicto ciudadano –conflicto de intereses– como base de la vida pública. Una ciudad racionalizada –se afirma– podría cubrir todas las necesidades de sus habitantes evitando la disputa por la gestión de recursos y espacios. Ya en la segunda mitad del siglo pasado se viven los momentos álgidos de la despolitización de la ciudad en el triunfo aparente de la ciudad–una a manos de la gestión de la ciudad como equipamiento colectivo, renaciendo un nuevo conflicto y una nueva destrucción de la ciudad (para ver un análisis de la “crisis del confort”, cf. Internacional Situacionista, Vol. II, *La supresión de la política*, Traficantes de sueños, Madrid, p. 129).

fantasmas de sus nombres propios: Santiago, Madrid, París, etc. Otros términos se han mostrado más operativos que el de ciudad, entre ellos “aglomeración” o “ensamble urbano” que hacen referencia al aspecto cuantitativo de la reunión de una pluralidad de edificios y funciones urbanas. Pero, sobre todo “megalópolis”, fenómeno urbano que reagrupa varias aglomeraciones o “conurbación” que indica particularmente una megalópolis que se compone de la relación de varias ciudades¹. Éste resume la falta de límite entre una ciudad y sus territorios aledaños. Allí la vecindad o contigüidad compone un mismo elemento híbrido que hace cambiar las propias relaciones de centro y periferia. La antigua ciudad se fundaba atribuyendo cualidades de carácter simbólico o material a ambos elementos que han quedado disueltos por la *continuous city*². La periferia estuvo siempre subordinada al centro, hoy los centros de la “megalópolis” no están centrados, y la periferia no es “periférica”. Como hubiese anhelado el espíritu nietzscheano, “el centro está en todas partes.

Una de las distinciones principales que llevan a cabo los *especialistas* de la ciudad como Anne Querrien es que, en su forma ya pasada, la ciudad era propicia para la sociabilidad entre quienes compartían una misma condición de vecindad. Hoy, en cambio, al variar las relaciones de centro y periferia, las relaciones individuales y grupales han experimentado un cambio radical, un corte, que implica la ausencia de una identidad colectiva ligada al reconocimiento de una misma realidad material o la “conciencia” de compartir un mismo espacio. Las realidades insertas en contigüidad espacial, extrañamente, parecen no compartir –o no hacerlo esencialmente– un mismo contexto. Hoy en día la vecindad “real” o no genera un espacio común. Cada lugar está en sí mismo abierto a su participación en niveles y estratos distintos, contando con su multiplicación en escalas espaciales distintas. Esa “heterogeneidad” vuelve imposible definir la identidad del lugar por la preponderancia o la jerarquía de alguno de los niveles: si los centros se han multiplicado la jerarquía ha caído: todo se ha vuelto horizontal. Esta cuestión se traduce directamente en la ausencia actual de un centro afectivo determinante, que esté fundado en la apropiación del lugar por agentes sociales para la cultura de la clase, no menos que para la conciencia de su separación de otra, naturalmente enfrentada³. Muy lejos de ese panorama se puede notar la ausencia de conflicto entre clases, cuestión que repercute en la

¹ Cf. Gothiez, Bernard, *Espace Urbain. Vocabulaire et morphologie*, Paris, Éditions du Patrimoine, 2003, p. 20

² Mongin, Olivier, *op. cit.*, p. 163

³ El pensamiento de la socióloga, filósofa y urbanista Anne Querrien al respecto es fundamental. Precisamente, porque insiste en el hecho de una segregación y una violencia más rotunda activada en el seno de nuestras urbes sin clases: “c’est tout l’ancien modèle de luttes fondé sur l’opposition entre la classe ouvrière et les représentants de ses Exploiteurs qui a volé en éclat avec la dispersion des lieux de la production et surtout des lieux d’habitat. La proximité domicile-travail qui régissait les plans d’urbanisme a été abandonnée au profit de la mobilité motorisée au sein d’un grand bassin d’habitat, où la propriété de la maison individuelle, accompagnée de la jouissance de l’automobile, garantirait l’autonomie. La dépendance à l’égard de la banque qui veille au remboursement mensualisé des emprunts, est une entrave encore plus importante au développement des luttes que la dispersion géographique”. Cf. Querrien, Anne, “Les luttes urbaines” en, *Future Antérieur* 39/40, versión *on line*: http://multitudes.samizdat.net/Les_luttes_urbaines.

despolitización de la ciudad, que produce un conflicto totalmente diferente del conflicto político¹. La ciudad, que había sido el símbolo de la visibilidad de la ley, visibilidad que sólo era parcial pues ocultaba la segregación espacial y la ausencia de derechos para un amplio número de individuos, generaba un potente elemento subversivo que amenazaba la estabilidad del “estado de derecho”, en una violencia que nacía contra la ciudad que había servido para configurar su propia identidad de “clase”². Es cierto que, lejos de esa situación, hoy la ciudad se muestra dinámica y rica en conexiones no gestionadas ni previstas por autoridad alguna, sino por un vínculo singular que no pretende reconstruir identidad alguna. Actualmente parece no existir colectividad, sino “grupos de interés” que, aunque insertos en un territorio, promueven conexiones *supraespaciales*, insertos en una red que trasciende el territorio y que parece siempre útil a la “megalópolis”, definida por su apetito de proliferación de nuevos flujos desterritorializados. No obstante, esa imagen general y abstracta se diluye en la cartografía de este nuevo espacio megapolítico de la “post-ciudad”: hoy aparecen nuevas formas de segregación espacial para advertirnos el número limitado de destinados a compartir esas redes de intercambios, mostrándonos cuál es el coste de esta escena urbana que fluye sin roce. En este contexto parece tácito el acuerdo entre Mercado y Estado para que cada “megalópolis” pueda generar su miseria como residuo o excedente de su éxito productivo³.

Es importante llevar a cabo, como dice Deleuze, el análisis socio técnico de esa situación para comprender lo que dejamos de ser y lo que devenimos⁴. Por un lado, nos encontramos con la singularidad de esa libertad de asociación desterritorializada. Pero, por otro lado, nos enfrentamos a la segregación espacial y al rasgo latente de la miseria urbana de la megalópolis. Por este motivo, es necesario pensar si existe una fuente común para la producción y proliferación de redes desterritorializadas, liberadas de todo orden autoritario, y para el excedente marginal de nuestras megaciudades, confinados a los límites de la precariedad y la ilegalidad, objetos de un control que hace invisible su presencia para evitar rupturas en el imaginario de la megalópolis ausente de conflictos.

La proliferación de los flujos no se traduce en la posibilidad inmediata de una nueva “ciudadanía” sin conflicto y sin necesidad de aparato de estado. Si bien la *megalópolis* no está subordinada a un Estado particular, esa suerte de independencia no le ha permitido conquistar ninguna unidad definitiva. Su orden no refleja la concreción de ninguna realidad “postpolítica”, sino la ubicuidad

¹ En la actualidad el valor de la colectividad y su territorio no es social sino económico. Fenómeno de una importancia radical para la periurbanización de la vida. En palabras de Querrien: “la solidarité collective dans les gestes de la vie quotidienne n’est donc plus qu’un souvenir, car dans ces couches sociales on a les moyens de s’acheter des services à la personne, pour lesquels les aides fiscales sont d’ailleurs importantes. Les valeurs de référence et les formes de lutte ne sont plus les mêmes. Ce qui est collectivisé, c’est l’attachement à la propriété à partir duquel se constituent ces quartiers périphériques et qu’on nomme pompeusement du nom de patrimoine...” Cf. *Idem*.

² Cf. Benjamin, Walter, “Hacia una Crítica de la Violencia”, en, *Obras Completas, Libro II, Vol I*, Abada, Madrid, 2007

³ *MM* p. 444.

⁴ Deleuze, Gilles, “Post-scriptum sur les sociétés de contrôle” en *Pourparlers. 1972–1990*, París, Minuit, 1990, pp. 240–246

de un “aparato de estado” policial supranacional que articula norma civil y orden urbano contra toda posible irrupción y disidencia. Pues la fragmentación de lo urbano desembocaría en una sociedad que no se divide en bandos reconocibles, sino que produce la posición de bando como una amenaza virtual. Por ello es fundamental el vínculo que se gesta entre el discurso mediático de la seguridad y la gestión policial del aparato de estado, puesto que ambos deben asegurar la unidad y el intercambios de la red territorios que forman la ciudad mundo.

En ese contexto, la multiplicidad y la producción constante de nuevas relaciones que hacen crecer la *megápolis* se convierte en un medio de suma inestabilidad. Razón que parece suficiente para eliminar toda amenaza y para mantener en suspenso la libertad ciudadana, base, en definitiva, del perpetuo “estado de excepción” único medio de asegurar la seguridad y la productividad de la *megápolis*. Pero, si bien el dispositivo securitario permite controlar y gestionar los excedentes y la nueva miseria de la *megápolis*, su emergencia y su consumación no va emparejada con ninguna *superación* del conflicto. El conflicto no desaparece. La confusión no se disipa. El conflicto en el dispositivo securitario se *criminaliza*. Por medio de este fenómeno se produce sin embargo la violencia de una “máquina de guerra”, independiente de un aparato de estado particular, que se dirige contra la propia *megápolis*. Las nuevas libertades coinciden con un control exhaustivo del estado policial que asegura la reproducción de las conexiones entre sujetos-funciones que pueden ser interrumpidas, canceladas o reemplazadas en cualquier momento y en razón de la propia seguridad y estabilidad del estado general del *sistema*, sin importar la vida que ocupa parcialmente cada función. En ese contexto, la institución colectiva de la sociedad se vuelve un anhelo *prácticamente imposible* dado que un estado policial vigila la conservación del orden de una hegemonía soberana que decreta como amenaza toda reivindicación social colectiva; que decreta una guerra definitiva como única forma de paz. Este hecho, no obstante, no representa una cuestión aislada, ya que el fenómeno de la coincidencia de la guerra y la paz remite en primera instancia a la equivalencia sostenida, desde la corrupción del orden de la ciudad de democrática, entre orden interior y *arkhé*, en sentido platónico, entre el orden *fijo* del organismo y guerra *constante* contra el desarreglo de las partes que forman el orden del organismo. En segunda instancia, la coincidencia de guerra y paz remite al anhelo y finalmente al cumplimiento y realización de una *pólis* global, realizable únicamente por los canales gestionados por una policía también global que mantiene asegurada la hegemonía económica y política a través de su “estado de guerra”. Estas afirmaciones encuentran una inquietante imagen en las palabras de Antonio Negri e Éric Alliez:

Tout se passe au final comme si, en ce monde sans dedans ni dehors où le commerce entre nations a jeté la masque de la paix extérieur avec la mondiale désagrégation du vivre ensemble (la « paix extérieur »), paix et guerre étaient si étroitement emmêlés

qu'ils ne forment plus que l'envers et l'endroit d'un même tissu projeté sur la planète. La paix, *autrement dit* la guerre globale [...] altérité toute relative, d'une action de police continue exercée sur la polis globalisée sous la juridiction d'exception d'une guerre infinie. La paix s'en déduit comme institution d'un état d'exception permanent¹

Nuestras principales distancias y reticencias respecto de las ideas de Harvey provenían de la ausencia de una ontología que permitiese comprender el contexto de la inversión de los términos paz y guerra (la guerra ha devenido policía de la paz²), el renacimiento de la "potencia soberana" y su acoplamiento al "dispositivo securitario", presente desde el propio nacimiento del gobierno de las poblaciones. El escenario actual no puede reducirse a un *mero* imperialismo económico encabezado por una única potencia que persigue la conquista de lugares claves para la economía que consume su poder. Si existe un Imperio, es policéfalo y existe como "comunidad de las afecciones", en expansión constante y presente virtualmente por doquier.

Desde que la guerra es la forma constituyente del nuevo orden la paz es una ilusión engañosa que ataca toda amenaza a la seguridad del mundo³. La paz aparece como la otra cara de una guerra soberana declarada contra toda perturbación del orden mundial dando origen a un estado de excepción permanente⁴. Por lo tanto, lo que debemos pensar es un acoplamiento de épocas: una huella arcaica en nuestra ciudad-global postpolítica cuyo fenómeno es la acción de soberanía que instaura la paz como guerra suspendida, y la superación de la ciudad (conflicto) en lo urbano (policía). Sabiendo que Ambos regímenes se suelen entender por separado. ¿Cuál es el punto? La prohibición del conflicto, la urbe, la comunidad de las afecciones. El crecimiento de las fuerzas del estado obliga a eliminar la *stásis*.

La guerra poseía clásicamente un sentido: era creadora de orden⁵, se llevaba a cabo entre estados regulando los intereses de una escena local. La guerra se hacía en vista de la paz futura aun cuando en la práctica se revelara inconsistente o lejana. En los términos en que lo explica Philippe Zarifian, puede decir que al mismo tiempo en que hemos cruzado el umbral de la escena postpolítica de la ciudad mundo hemos entrado en un nuevo régimen de guerra de larga duración y también mundial que se despliega en un doble registro: interno y externo. Los atentados de 11 de septiembre 2001 en New York sólo *aceleran* la entrada plena en ese régimen donde todas las guerras precedentes parecen sólo la preparación de la *cruzada* de occidente contra el terrorismo global⁶. Ya el enunciado

¹ Negri, Antonio; Alliez, Éric, "Paix et guerre", en *Multitudes* 11, 2003, p. 29

² Cf. *Ibid.*, p. 28

³ Cf. *Ibid.*, p. 26

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 27

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 30

⁶ Zarifian, Philippe, "Pourquoi, ce Nouveau régime de guerre", en *Multitudes* 11, *op. cit.*, p. 12

aclara de entrada los implicados en éste nuevo régimen: occidente frente...al enemigo *puro*. Éste régimen no se gobierna solamente por el imperio americano, Europa y otros países han declarado autónomamente su guerra contra el terrorismo... desde ahora la lucha es mundial. La enemistad se decide entre el occidente civilizado y portador de derechos frente a ningún estado particular pues desde ahora la guerra se libera contra un enemigo *indefinido* que es a la vez exterior e interior; un enemigo que no se mueve con fines políticos, que no posee política sino un único medio que deviene fin: engendrar el terror¹. Así, para poner a resguardo la propia civilización, para salvar las propias leyes y proteger la vida es que la policía debe conseguir la máxima eficacia suspendiendo si viene al caso las leyes democráticas que pueden volverse en obstáculo a la lucha contra el terrorismo².

La hipótesis de una situación tal no impide pensar una nueva práctica y una nueva crítica que debe en primer lugar tomar en consideración la situación singular de la norma policial y del espacio urbano global: sabemos que la vida megalopolitana ha estado siempre vinculada a un control que se ejerce en un umbral que va de la más absoluta sutilidad a la más estricta violencia. La pregunta es ahora cómo pensar el ejercicio ciudadano en el límite de esa violencia latente allí donde la ciudadanía sólo existe en su supresión; cómo fomentar una vida ciudadana que permita componer –en palabras de Deleuze – un devenir revolucionario. En su vocabulario, la revolución no constituye ni un programa, ni acuerdo mayoritario, quizá sólo consiste en la producción de una nueva memoria que vaya a contrapelo de la historia que se impone como un destino en la ciudad mundo sostenida por la guerra como única traza de paz global. Negri y Alliez, por su parte, destacan que hoy no es posible *desear la paz* de otra forma que no constituya un deseo nostálgico. Por lo mismo, en sintonía con Deleuze, para ambos la creación de un futuro singular diferente del que se impone como aparente destino de la mano del nuevo régimen de guerra declarado depende de una *resistencia a la guerra* que en el fondo apela a una guerra contra la guerra entendida como voluntad de dominación que hace de la destrucción una cosa justa³. La pregunta pertinente es cómo emplazar esa resistencia, cómo producir esa guerra, en qué lugar y por qué medios. Pues bien, lo primero parece ser proponer una vía para hurtarse a esa memoria común mancillada por la guerra total, a esa escena falsamente compartida y que parece absorbernos en la ciudad global; pensar una salida afectiva con el fin de recobrar la política poniendo en crisis la paz policial creando nuevos afectos que sirvan a la interrupción (*stásis*) de una comunidad impuesta como *mero* consumo y *mera* información. En palabras de Negri y Alliez, el artista de esta época deberá “apropiarse de la política en una *Combate* contra la *Guerra* que permita destruir el sistema de evidencias sensibles de la paz social”. Tal como fue nuestra intención reuniendo a Deleuze

¹ Cf. *Ibid.*, p. 13

² Cf. *Ibid.*, p. 14

³ Deleuze, Gilles, “Pour en finir avec le jugement”, CC, citado por Negri, Antonio; Alliez, Éric, *op. cit.*, p. 31

con el autor de *La Mésestante*, los autores recurrirán a Rancière para evocar este plan del arte actual: “el arte contemporáneo atacará directamente el *partage* de identidades que regla las implicaciones políticas de la relación de lo decible y lo visible, del parece del ser y del hacer”¹. En el próximo capítulo analizaremos precisamente la obra de dos autores mayores que han concentrado sus esfuerzos en pensar la memoria, la comunidad y la crisis de la representación a partir de *una política de las imágenes*. Pese a su aparente lejanía, Chris Marker y Alfredo Jaar, parecen concentrados en la lectura y en escritura de una época donde coinciden la invisibilidad del conflicto con el advenimiento de una ciudad global que desplaza todos los límites, cada cual hablará de ese vínculo de la paz y la guerra y de la invertir la imagen contra su propia violencia: la evidencia y el *cliché*.

¹ Cf. *Ídem*.

3 Memoria, historia y creación: entre la normalización y la creación de los afectos

3.1 Memoria: del nacimiento a la crisis de la ciudad

3.1.1 Memoria y arkhé : breve síntesis

La arquitectura juega un rol principal en la construcción del lazo que une a la comunidad y determina su identidad. Allí donde no hoy lazo inmediato, la arquitectura será la encargada de construir la memoria de la unidad, el monumento que recuerda (o crea el recuerdo) de “quienes somos”. La arquitectura griega ofrece múltiples casos de lugares de encuentro que sirven a la reconocimiento de los hombres libres, al fortalecimiento del vínculo ciudadano: *ónfalos*, *ágora*, *Hestia Koiné*. Estos lugares serán ejemplos de la memoria viviente de la unidad, de la memoria que se halla más allá de las diferencias particulares, de los conflictos entre grupos o individuos. La escultura, por ejemplo, toma desde su nacimiento una función “arquitectural” reconocible en su función de punto unificador. Hegel, por ejemplo, explicará que los primeros pasos del arte en la arquitectura han hecho posible la existencia de un lazo entre los hombres, ofreciendo el interior que deviene espacio para la reunión y el reconocimiento entre quienes no cuentan con lazos naturales de unión¹. Otra expresión puede hallarse en el discurso que Tucídides pone en boca de Pericles². Allí el político, observando el desastre, se encargaría de persuadir a los ciudadanos atenienses de retomar el espíritu común y la unidad recordando la nobleza de las acciones heroicas de sus antepasados. El relato muestra, en síntesis, que los hombres son capaces de encontrar otra vida, una vida eterna en la memoria y en la historia de la ciudad *narrada*, donde se disuelve la división tormentosa; las palabras producen el “uno” con el “dos” de los hechos. La unidad de la ciudad decretada tras la *stásis* pretende tener el poder de unas palabras performativas, constructivas, como las de una arquitectura ciudadana que se encarga de reconstruir el orden de la ciudad tras la calamidad de la guerra civil que sin embargo amenaza desde el corazón de la *pólis*³. Ambos ejemplos son, no obstante, distintos, pues mientras la arquitectura *pretende ser* condición primera y primaria del surgimiento del espacio común para quienes no guardan ninguna

¹ Hegel, G.W., *Filosofía del Arte o Estética*, Abada, Madrid, 2006, p. 379

² Cf. Tucídides, II, 34

³ Cf. Loraux, Nicole, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, op. cit., 209. Otro ejemplo del mismo caso lo encontramos en Homero, cuando el poeta narra cómo fue forjado el escudo de Aquiles. Este relato muestra que la ciudad conoce dos estados, la guerra y la paz, la ciudad de la fiesta y de los compromisos frente a la ciudad de la muerte y la destrucción, es decir, la ciudad del orden y la ciudad que conoce la pérdida temporal del orden como un fenómeno esencialmente suyo. Pues, tras el conflicto, la ciudad parece renacer; la amistad vuelve y el círculo de la vida continúa su danza (*Iliada*, XII 478–608). Pareciera, entonces, que la confusión y la violencia no pueden más que romper relativamente la unidad de la ciudad, porque estás son parte de aquella como lo es cada desgarró que recuerda la existencia de la unidad primaria: toda ruptura es “ruptura de”, “confusión de” ... un orden; cada “accidente” ocurre al interior de un organismo, conjunto, grupo, recordando que algo subyace a su acción temporal, a saber, sujeto o sustancia.

filiación natural el discurso “arquitectónico” del político se presenta como el medio restaurador de la unidad perdida.

La “comunidad de las afecciones” incumbe al pensamiento en general y no sólo al pensamiento clásico, que pone en el lugar de lo político al *arkhé* que estructura la comunidad y el espacio de la ciudad. Filósofos, oradores e historiadores dotaban de personalidad esa unidad, le atribuían un alma y una razón que le permitía salir airoso de las situaciones más terribles y catastróficas, principalmente frente al desgarramiento de la guerra civil. La ciudad reconciliada era el mejor ejemplo de esa voluntad de unidad del pensamiento apropiado por la historia, la filosofía o la tragedia. No obstante, tal unidad, más que una situación, designaba un anhelo que difícilmente podía tenerse por un hecho consumado, aunque su *imagen* para la comunidad en que se asentaba valiera más que los hechos. En otras palabras, el retorno de la comunidad “una” era tan engañoso como el origen mítico de la misma.

Ahora bien, cabe decir que *pese a todo* nos encontramos desde siempre inmersos en la representación de la unidad, de la misma manera en que nos vemos transportados por ese mítico origen de la comunidad de la tierra; nos movemos y somos en esa ilusión constitutiva de nuestra existencia comunitaria no porque seamos engañados, burlados por una ideología, sino porque estamos inscritos como colectividad en ese *arkhé* derivado de la representación de una unidad que precede la propia realización de la existencia comunitaria. Dicho de otra manera, la idea de un nosotros incorruptible nos precede como sujetos y nos fuerza a confrontarnos con su juicio midiendo la distancia que presenta la situación *de hecho* siempre conflictiva y disoluta. Pero, también cabe decir, del otro lado, la idea del “nosotros” está siempre actualizada por vías y mecanismos diferentes, que funcionan realmente produciendo sujetos y no sencillamente engañando conciencias. Si ello es así es porque la representación de la unidad acontece a través de mecanismos bien precisos: la imagen de la comunidad aristocrática homérica, por ejemplo, no era idéntica a la comunidad que intentaba erigir Platón, no porque existiese una evolución sino porque en la propia manera de operar el régimen poético no se confundía con el régimen filosófico que aspiraba a ejercer un control sobre las imágenes que proyecta el primero. Cada uno se interesa de manera diferente a la naturaleza de las cosas y de los hechos, cuestión que derivaba en un uso social diferente de sus imágenes. Y si ambos proponen una determinada arquitectura de la comunidad, cada cual la proyectaba de manera diferente. Homero hacía coincidir la comunidad con el poder que regía el territorio y la *pólis*; del mismo modo en que el reparto comunitario, connatural al reparto de los lotes de cada hombre según su mayor o menor fuerza u origen, emulaba el reparto de los lotes divinos. Allí, precisamente, la ciudad se ofrecía como el lugar de los *basileís*, como el lugar del culto y de la asamblea, principales actividades comunitarias que permitían medir la distancia entre los incluidos y excluidos en uso de la ciudad siempre “una”. Platón,

por su parte arraigaba la comunidad en la tierra griega, en la hermandad de todos los nacidos de la tierra, al mismo tiempo, hacía explícita la necesidad de construir una verdadera *pólis* que fuese superior a los conflictos que sacudían la ciudad correspondiendo al origen fraterno de sus ciudadanos.

Si mencionamos nuevamente a Platón y Homero es para indicar que las distintas representaciones de la unidad producen pues una multiplicación de los *arkhai*: cada puesta en escena presenta el *arkhé* que restituye la armonía de las cosas y sus funciones; de las funciones y sus lugares; de los hechos y su tiempo. Cada cual nutrirá a su manera la Memoria orgánica de la ciudad y, por esa vía, contribuirá a la locación de los afectos en una comunidad arquitecturada. No obstante la diferencia, el funcionamiento de los *arkhai* es el mismo: se dirige al establecimiento de una sensibilidad común, a la gestación de una Memoria que sirva de fundamento *pathético* a la comunidad¹. Cada imagen proyectada, dejando atrás su carácter derivado, su naturaleza creada, pasará a formar parte de la figura *inmemorial* del sentir común que vertebrará la ciudad “una” que crece, se desarrolla y que eventualmente recibe los golpes de las circunstancias. Así la permanencia de la ciudad se hallará preparada para acoger la fugacidad de la vida de los hombres y de las obras humanas, anunciando su propia supremacía, su propia distancia con la fragilidad de toda obra y peripecia humana.

¹ En Kant, vamos a suponer un salto de escala desde el individuo a la ciudad, tal como sucede en Platón, precisamente para dar una respuesta a un problema platónico. Para el filósofo de Atenas, una tarea fundamental era lograr una armonía interior, una buena excitación del alma, que hiciera al individuo tender a lo bello y rehuir lo vergonzoso. Lo bello es rotundamente moral y, por lo tanto, como buena “medida” ordena entre sí las partes del Alma. Para Kant, otra situación se emplaza frente a lo sublime, que rompe de alguna manera con el orden dado de lo bello, pero sin perder la oportunidad de generar un orden inusitado, siempre ejemplar. La pista de esta idea la encontramos en Deleuze: “... las diversas facultades entran en un acuerdo que ya no viene determinado por ninguna de ellas, tanto más profundo cuanto que ya no tiene regla, y que prueba un acuerdo espontáneo del *Mí mismo* y el *Yo* bajo las condiciones de una Naturaleza bella. Lo Sublime va todavía más lejos en ese sentido: hace intervenir las diversas facultades de modo tal que se opongan una a otra como luchadores, que una arrastre a la otra a su máximo o a su límite, pero que la otra reaccione impulsando a la una a una inspiración que no se le había ocurrido por sí sola. Una empuja a la otra a su límite, pero las dos se las arreglan para que una supere el límite de la otra. Las facultades se relacionan en lo más profundo de sí mismas, y en lo que tienen de más ajeno una respecto a otra. Se abrazan en lo más alejado de su distancia. Es una lucha terrible entre la imaginación y la razón, pero también el entendimiento, el sentido íntimo, lucha cuyos episodios serán las dos formas de lo Sublime, luego el Genio. Tempestad en una sima abierta dentro del sujeto. En las otras dos Críticas, la facultad dominante o fundamental era tal que las demás facultades le proporcionaban los armónicos más cercanos. Pero ahora, en un ejercicio en límite, las diversas facultades se suministran mutuamente los armónicos más alejados unos de otros, de tal modo que esencialmente forman acordes disonantes. La emancipación de la disonancia, el acorde discordante, ése es el gran descubrimiento de la Crítica del juicio, la última revolución kantiana. La separación que une era el primer tema de Kant en la Crítica de la razón pura. Pero acaba descubriendo al final la discordancia que forma acorde”. Cf. “Sobre cuatro formas poéticas que podrían resumir la filosofía kantiana”, en Deleuze, Gilles, CC pp. 53–54. Ahora bien, el acuerdo discordante de lo sensible: ¿no podría pensarse como paralelo, o como el sustento de la “insociable sociabilidad” de la comunidad donde todo conflicto no aparece más que como apariencia *de mal*? La fundación de la estética kantiana puede ser a ese respecto más radical que las otras pues echa las bases de la comunidad de las afecciones anhelada por Platón. ¿De qué manera? Gracias al juicio, instalando un tribunal un mismo tribunal en ámbitos distintos: “... el juicio impide la llegada de cualquier Nuevo modo de existencia. Pues éste se crea por sus propias fuerzas, es decir por las fuerzas que sabe captar, y vale por sí mismo, en tanto en cuanto hace que exista la nueva combinación. Tal vez sea éste el secreto: hacer que exista, no juzgar. Si resulta tan repugnante juzgar, no es porque todo sea equivalente, sino por el contrario porque todo lo que vale solo puede hacerse y distinguirse desafiando el juicio. ¿Qué juicio de experto en arte podría referirse a la obra venidera? No tenemos por qué juzgar los demás existentes, sino sentir si nos convienen o no nos convienen, es decir, si nos aportan fuerzas o bien nos remiten a las miserias de la guerra...” Cf. “Para acabar de una vez con el juicio de Dios”, en Deleuze, Gilles, CC p. 188

El mundo europeo se ha gestado del encuentro-desencuentro de la memoria griega con el dogma judeo-cristiano, hecho que ofrece una innegable importancia para la representación de la ciudad. El testimonio que ofrece el mito de Babel en este caso es fundamental pues sus imágenes presentan otra destinación para la Memoria de la comunidad. En primer lugar tenemos el relato: allí la destrucción y la confusión se presentan como el castigo al pecado más grande, la soberbia de “querer ser como dioses”. Lo más interesante y digno de destacar, según nos parece, es que en la lectura del mito la confusión permanecerá atada por condena divina a la ciudad de los hombres¹ sin excepción. De la mano del fundador de ciudades, Caín, la ciudad inacabada, Babel, encarna el castigo ejemplar a una obra común que se construye de espaldas a la ley divina de la comunidad: la ciudad-torre o la torre-ciudad, aparece como el monumento al abandono de la buena medida reflejando en escorzo todas las obras humanas que testimonian el anhelo de trascender finitud y precariedad. De tal manera, ciudad y los hombres permanecerán unidos bajo el signo de la culpa en la grandiosa Babel por siempre ruinosa y dividida: “Y Adonái los dispersó de allí por la faz de la tierra y cesaron la construcción de la ciudad². Así, Babel proyecta la imagen de una división y una destrucción que consuma la *realización* de la ciudad del pecado. Ella misma se presenta como memoria de la división y de la destrucción del orden de los hombres reunidos en su obra común. Condenada a la fragilidad de toda obra humana, Babel es el monumento que recuerda la imposibilidad de consumir de una vez por todas una obra común: errantes los hombres son testigos de una división que retorna y golpea su unidad.

La lectura del mito nos puede mostrar mucho más que un mito religioso. Por una parte, el destino de Babel, de ese trabajo impío, nos parece semejante al de la representación: el buen orden no podrá nunca aparecer en los dominios donde campa la distancia entre la copia y el modelo. Por ello, toda representación, toda obra: discurso, poema, se verá condenada a albergar el germen de propia destrucción; toda obra, salvo la del *arquitecto* divino o la del demiurgo, carece de *arkhé* o más bien posee un *arkhé* externo que la convierte en una “falsa” (re)presentación. Por otra parte, siguiendo el mismo razonamiento, toda ciudad deviene una “falsa” comunidad cuando el nexo que se establece entre los hombres no es el de la fe sino el de una ambición común: el ansia de poder. En ese momento no hay en verdad obra común sino piedras y muros que destruirá el tiempo o la ira de dios. Por tanto, frente a la débil presencia de toda obra humana y ante la falsa comunidad de la ambición debería concluirse que el orden perfecto solo podrá ser objeto del pensamiento (“armonía invisible, mejor que la

¹ Génesis, 11, 7

² Génesis 11, 8. Citada en Duque, Félix, “Buscando un modo de convivir en nueva Babel”, en, *Terror tras la posmodernidad*, Abada, Madrid, 2004, p. 95. Babel es el ejemplo del poder del hombre contra dios. Pero, también, es el ejemplo de la impotencia del hombre frente a Dios. De todas maneras Babel es un signo preclaro de ambigüedad: los hombres son dispersados por la faz de la tierra, pero para reunirse en la confusión.

visible¹) o de fe. En ambos casos, la obra deberá subordinarse a un *dictum*: razón o fe. Conformarse al *dictum* de la razón, para contribuir a la educación del gusto, al orden de las afecciones, poniéndolas al servicio de la comunidad² o de la fe, para enseñar que toda unidad es obra de la gracia divina. En el caso de la comunidad que engendra el *logos*, (*logos to Xynon*) subordinándose al pensamiento las imágenes harán posible la constitución de un orden “patético”, fondo de un orden racional, tal como Platón lo indicaba en *La República*: la comunidad del sentir será la base de un entendimiento común que permitirá la salud y el crecimiento de la *pólis*³. En el caso de la comunidad de la gracia, subordinándose a la fe las imágenes *de* lo sagrado harán posible la manifestación de la sensación que acoge y que permite el surgimiento de una *estancia* como lugar del culto. Allí, la imagen, la estancia y el culto se hallan íntimamente unidas como los tres elementos que atan la trascendencia de dios a su emergencia como lugar a partir de obra pía⁴.

Pero, en cierto sentido, la subordinación de la imagen a una fuerza externa o *dictum* no tarda en hacerse problemática cuando se producen los medios para constituir y construir su “verdad” a través de la propia técnica: racional o religiosa, desde ese instante la imagen encuentra en ella misma su potencia. Con el nacimiento del “aparato perspectivo” en adelante la imagen puede devenir “modelo” dejando de ser una *mera* representación. Una de las imágenes, o tal vez una de las más célebres, es aquella que representa el cuadro, “*La città ideale*”, conocido también como “La ciudad ideal de Urbino”, atribuida entre otros a la escuela de Piero de la Francesca, Luciano Laurana y Francesco di Giorgio Martini. *La città ideale* parece no ser otra cosa que la instantánea de la eternidad gracias a la técnica matemática de la perspectiva. En el cuadro, el ojo penetra el espacio sin ningún efecto retórico, sin resistencia, todo es claridad pues los edificios hallan una armonía perfecta en las líneas que se cruzan y que dividen el cuadro en partes iguales: desde el centro a su periferia el cuadro entrega una medida de la ciudad y del universo como un juicio *irrevocable*, como una sentencia cósmica que instala el orden de una vez por todas, ya que de alguna forma la nueva técnica devuelve o restaura la medida arrebatada al proyecto ejecutado y, por lo mismo, devorado por la injusticia de la ciudad “real”. Dicho de otra manera, la pintura se vuelve la verdad de la arquitectura pues ésta se corrompe en el momento en que transita el umbral que define la distancia entre el diseño y el hecho arquitectónico. En dicho tránsito la arquitectura queda atada a los vaivenes erráticos de la vida de los hombres. En cambio, en pintura la ciudad permanece como el ejemplo puro del espacio ideal de una ciudad perfecta. Lo fundamental: el cuadro no imita un modelo sino que se erige a sí mismo como la realización sensible

¹ Heráclito, DK 54

² Cuestión que mencionábamos en la segunda parte de este trabajo, según el deseo de Platón de fundar una “comunidad de las afecciones”.

³ *República*, 462b–c

⁴ Cf. Didi-Huberman, George, *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*, París, Minuit, 1992, pp. 111-112

del número a través del perfecto reparto de las cosas y del propio espacio. Y, no obstante, en ese espacio perfecto, en esa extensión mensurada y rotunda, los hombres han desaparecido, han perdido su lugar, llevándose consigo hasta su pálida sombra. Desolador. Todo es claro y evidente... porque en ese panorama los hombres están ausentes; el espacio de la *cité* ideal representa la ciudad (*ville*) vacía, sin vida ni huella humana pues la desaparición de los seres humanos o su propia negación ha sido el precio de alcanzar la perspectiva celeste. Un precio justo, pareciera, pues de esa manera se evita el riesgo de ver renacer la confusión en el seno de la ciudad. La representación de la sola extensión del espacio, en suma, sirve para conjurar la confusión que se asocia a la existencia, a la ocupación y dislocación del mismo. Sólo entonces, la imagen que hace posible el aparato perspectivo, borrando la huella humana, es la más diáfana e intelectual.

Y, sin embargo, como ocurre con una tachadura, un espesor confuso se prolonga en el devenir de la representación de la ciudad en la misma época en que se realizan los modelos de la "Ciudad ideal", opacando tal vez el brillo que produce una época que se quiere a sí misma divina, que se dibuja en el hilo del tiempo como el fin de las tinieblas interiores y exteriores. Y es que frente a la imagen *intelectual* de la pintura de Urbino encontramos una vez más asociada a la imaginaria de la ciudad la sospecha de que la corrupción sólo puede brotar de ella misma. La "Torre de Babel" aparece como un importante *leitmotiv* en el grabado instituyendo la escena bíblica como el gran modelo del pecado volviendo a introducir una historia, un relato con fines pedagógicos en el seno de la imagen. Podemos reconocer y ordenar ahora las obras en dos grupos: en primer lugar, encontramos la Torre de Babel inacabada, como sucede con la obra de Matthaeus Merien. En segundo lugar, la Torre de Babel destruida, como la de Cornelisz Anthonisz (*The collapse of the Tower of Babel*, 1547). ¿Qué nos dicen ambos trabajos? En el caso del grabado de Merien la imagen podría expresar que el término de la obra de la Torre, la finalización de los trabajos de la ciudad que alcanza los cielos, es ella misma imposible, en la misma medida en que consumir definitivamente la unidad de un "nosotros" está fuera de las posibilidades del hombre. En ese caso, la incompletitud es lo que corresponde a la humanidad y a su condición terrenal, habiendo renunciado a la sabiduría divina y su habitación en el paraíso. En suma, el anhelo es desgraciadamente superior a sus propia potencia: los hombres no podrán consumir su deseo de construir una Torre que toque los cielos ni reunirse como un solo pueblo. No hay ningún castigo, sino mera consecuencia. Ni todo el trabajo colectivo podría servir para alcanzar un deseo que excede sus propias fuerzas. En el caso del grabado de Cornelisz Anthonisz, la obra parece enfatizar el otro aspecto: la obra colectiva es incomparable más potente que la obra de un solo hombre; ciencia y técnica son los elementos que permiten superar la condición miserable del hombre tras la expulsión del paraíso. La destrucción de la Torre y la confusión de los hombres arriba por obra de un dios temeroso

del poder que han conquistado, de la ciencia que han desarrollado y de la técnica que les asiste en sus proyectos. Lo que nos parece corroborar esa tesis son otras dos obras del artista. En 1538 y 1544 compuso dos miradas a vuelo de pájaro de la ciudad de Ámsterdam semejantes a la *Veduta di Venezia* (1500) de Jacopo de Barbari, que se inscriben justamente en el género de la *veduta*. La mirada del ave capturada por el hombre no sólo ofrece la comprensión del conjunto del territorio sino su dominio. La vista aérea que permite describir o controlar el movimiento de la ciudad traduce en otras palabras la vinculación del orden de la mirada y del hacer. Entonces, tomando en consideración ambas obras de Anthonisz, puede pensarse que sólo el arte “actual”, dominado por su conjunción con la ciencia puede superar la *naturaleza* débil y errática del hombre: el arte es el don demoníaco que asiste al hombre en su construcción del orden emancipado de la medida divina.

Pero existe otro elemento de interés en torno a la representación de Babel no ya desde el punto de vista de la técnica sino de la iconografía. Pareciera que tanto en la destrucción o en indefinición de la Torre se guarda una cierta unidad, signo de una pertenencia arcaica a la comunidad o a la memoria común que conforma un “nosotros” en plena crisis. Por ello, creemos, de un modo edificante, la ciudad tejida en las medianías de la Torre, en los extremos del cuadro, parece seguir en pie pese al destino que sufre la gran obra. En la *iconologización* de la imagen, es lo que queremos expresamente destacar, la confusión y el desorden son la pálida sombra de la destrucción y la violencia “real” de la ciudad. Por ello, la repetición del modelo o contramodelo Babel sirve, pareciera, nada más que como instrumento puesto al servicio de la unidad –tal como en Platón, el recuerdo de la *stásis* sirve para recordar la unidad familiar de los nacidos de la misma tierra– no para representar la violencia y el dolor que literalmente desquician el alma, perdiendo la imagen toda utilidad para el triunfo del bien¹. Esto será de sumo interés para el desarrollo de esta última parte de la investigación pues recuerda la exclusión que sufre la confusión y la violencia cuando el objeto representado es *vaciado* de sustrato real, *reducido* a su valor simbólico. En este caso, la representación de la confusión y la violencia yacen subordinadas a la construcción de una leyenda edificante² orientada a mostrar que toda alteración del orden o toda corrupción del buen *arkhé* es relativa o supeditada a un fin. La confusión temporal viene a ser el instrumento de una futura unidad. Así, por ejemplo, en los marcos de la iconología, todo parece indicar que la confusión *solo* constituirá la expresión de la lucha decretada entre bien y mal, donde se

¹ La obra trágica *La destrucción de Mileto* de Frinio, castigada por Atenas a pagar una multa en Talentos y a la prohibición de su futura exhibición es un ejemplo de una representación desmedida, donde los ciudadanos se han visto arrebatados por el sufrimiento de un hecho que han padecido ellos mismos en carne propia.

² Griselda Pollock sobre Alfredo Jaar; en el Mito de Medusa, contado por George Didi-Huberman, el horror real es fuente de impotencia, pero *a contrario* el horror reflejado, reconducido, reconstruido como imagen, puede ser fuente de conocimiento, a condición siempre de que se comprometa su responsabilidad en el dispositivo formal de la imagen producida, vale decir, en el cuadro que marca el *arkhé* de la imagen: su destino y su fin. Cf. Didi-Huberman, Georges, *Images malgré tout*, París, Minuit, 2003, p. 221.

presupone desde ya el triunfo de uno de los contendores: lo visto desaparece en favor de lo dicho (dogma); la imagen deviene ella misma lenguaje (negación de lo presente) pues lo representado reposa en una coherencia establecida entre significado y significante: vemos *lo que* sabemos y por ese camino lo visto es reconocido, oscureciendo cualquier signo de singularidad que pueda aparecer en la superficie y, por tanto, desbaratar cualquier contacto sensible. Vemos lo que sabemos, vale decir, tenemos experiencia no de lo observado sino de la correspondencia del cuadro iconográfico con una "imagen mental" previa. En suma, por esa vía, la experiencia intelectual de la comprensión se antepone a la experiencia sensual de la mirada, de la sensación de las cosas y de las imágenes, fenómeno que solo se verá alterado con el nacimiento posterior de la fotografía que producirá un sisma en la manera de comprender tanto el mundo de la imagen como el mundo exterior que deviene imagen¹.

3.1.2 Los grabados de lo desconocido

Tras este breve recorrido por el nexo tejido entre memoria y *arkhé* en la imagen, que nos sirve de síntesis de algunas ideas expuestas en las primeras partes de este trabajo, retomamos el objetivo de pensar la extrañeza. Nos interesa sobretodo señalar lo que consideramos un índice de un momento transformador de las potencias de la imagen, el momento en que ésta irrumpe representando las huellas de mundo anárquico, un mundo que parece renunciar a la jerarquía del pensamiento y por ese camino parece si no abrir por lo menos anunciar caminos hasta entonces inéditos para una mutación en los horizontes de la mirada. En el siglo XIX el grabado, a través de la ilustración de novelas de viaje, ha puesto en relación la reproducción de imágenes con la representación de mundos desconocidos, establecido la posibilidad de contemplar la distancia –no sólo espacial sino cultural– en imágenes. Desde entonces la ficticia geografía de los libros se acerca al lector que permanece cercado por sus cuatro paredes. Édouard Riou, por ejemplo, ha ilustrado Hugo, Dumas, Scott, Erkman–Chatrian, Maupassant, junto a revistas de la época². En su trabajo, el grabado aparece como el instrumento que permite a un público de lectores encantados con los nuevos *descubrimientos* la apropiación sentimental de la geografía de un mundo fantástico. En el contexto histórico de ese trabajo es cuando se afianza la extensión del conocimiento del mundo mediante la geografía, las empresas de colonización y las misiones científicas a tierras lejanas; cuando el exotismo de lo desconocido culminará en su dominación absoluta o reducido a fetiche.

Hay un punto de esencial interés queremos destacar. Si los grabados de Babel constituían el monumento a la confusión que acecha a toda obra humana, los grabados ilustrativos de los libros de

¹ Rouillé André, *La photographie. Entre document et art contemporain*, París, Gallimard, 2005, pp. 31-32

² Riou siendo también pintor se hace conocido como ilustrador de revistas importantes como *Le monde illustré*, *La Chronique illustrée*, *Illustrated London News*; también como ilustrador de Jules Verne, *Le Tour du monde en 80 jours*. Cf. Bénézit, E. *Dictionnaire critique et documentaire des peintres sculpteurs dessinateurs et graveurs*, tome 11, París, Gründ, p. 722

viaje – de pueblos reales o imaginarios– servirá de documento que testimonia una inquietante extrañeza en alguna medida puesta al servicio del conocimiento (el ejemplo más importante puede ser el de Jules Verne)¹. Puede pensarse, por qué no, en el acontecimiento de una victoria pírrica que se expresa en los siguientes términos: si el hombre ha de estar condenado a una dispersión que es connatural a su propia finitud, él mismo puede imaginariamente allanar el camino a la razón apropiándose de lo desconocido, dibujando un nuevo orden, describiendo los contornos de una geografía que escapa hasta entonces a lo conocido. La paradoja radica en que ese orden tampoco es “real”, como tampoco lo era la unidad de la ciudad. Ese orden resulta ser el producto *demoníaco* de la imaginación de los artistas donde el grabador marca los contornos de una imagen que tiene por referente otra imagen, esta vez literaria. Por esto, los grabados de las ficciones narrativas se ofrecen como la posibilidad visual de lo que siendo imposible es imaginable; como la puesta en existencia de una obra en muchas ocasiones sin vínculo real con el mundo. Siendo imágenes de una ficción, imagen de otra imagen, sólo podemos referirnos al círculo que se abre entre el artista y el lector–espectador y por esa vía a la expresión que contribuyen a realizar: por una parte, la posibilidad de hacer visible lo imposible, que constituye a la vez la posibilidad de romper con un modelo real (natural o racional), se comprende como el propio destino del arte moderno; por otra parte, la masificación de las imágenes, su reproductibilidad por medios técnicos, hace del grabado una copia sin original que llega *a las manos de todos*. El grabado en la ilustración de novelas se convierte en un referente social de manera que logra una doble conquista moderna, a saber: primero, consumo disponible para la gran masa gracias a su reproductibilidad técnica; segundo, expresión de lo inefable, imagen de otra imagen donde desaparece la jerarquía del modelo y la copia. Entonces, el motivo de la “ciudad ideal” y la técnica que había contribuido a ponerla en obra, eliminando la confusión y la heterogeneidad, parece desfondarse con el trabajo del grabado que produce la figura de otra geografía, de un ámbito donde se hace visible una multiplicidad condenada hasta ese momento al silencio.

3.1.3 Fotografía: el encuentro entre Babel y la ciudad ideal

El grabado presentaba lo desconocido al gran público generando una memoria imaginaria de mundos lejanos creados por la imaginación del artista. Una actitud semejante encontramos en el nacimiento de la fotografía. A diferencia del grabado la fotografía crea una visibilidad nueva inseparable del expansionismo y la urbanización donde ésta es producto e instrumento². Nace así el tenor fundamental de esta nueva técnica: erigirse como la imagen de la sociedad industrial que le ofrece su

¹ “D’après le croquis d’intrépides explorateurs, les dessinateurs interprétaient ces dessins devant leur mur citadin, rêvaient ces paysages exotiques et tout allait pour le mieux dans le meilleur des mondes faux. Cf. Guy Gauthier, “Images d’enfance”, en *Théorème 6 : Recherches sur Chris Marker* (ed. Philippe Dubois), Pub. Sorbonne Nouvelle, Paris, 2002, p. 52

² Rouillé André, *op. cit.*, p. 48

propio paradigma¹. La fotografía se presenta como un nuevo tipo de memoria, a saber, documento de lo efímero y, en esa medida, memoria del devenir, opuesta a la monumentalidad fija que acostumbrada a colmar la idea de Memoria. Este cambio se produce cuando la propia ciudad habrá experimentado un cambio sin precedentes con el nacimiento de la metrópolis que rompe los límites orgánicos de la ciudad. Por lo mismo, puede pensarse siguiendo a Rouillé que la fotografía es urbana en un doble sentido: nace con la ciudad moderna al mismo tiempo que la ciudad moderna le sirve de cuadro al testimoniar los acontecimientos asociados a las transformaciones de su vida agitada². En ese torbellino feroz La fotografía *constituye* lo real, más allá de la relevancia o insignificancia del contenido, en el instante de la captura del encuentro de luz y oscuridad, tiempo preciso en que la *batalla* entre los dos se equilibra. De ahí brota el valor único de esta técnica que sería capaz de alcanzar la vida de aquello que está a medio camino de ahogarse en el torbellino del devenir: *“la photographie est donc une machine à capter plutôt qu’à représenter. Capter des forces, des mouvements, des intensités, visibles ou non; non pas représenter le réel, mais produire et reproduire du visible (non le visible)”*³.

Llena de contradicciones, la fotografía no es nunca un fenómeno unívoco. La posibilidad de *dominar* el cambio le hace acreedora de un ambiguo estatuto: por un lado, aparece envuelta ella misma, sin construir ninguna distancia con el mundo que la rodea, *alienada* en sus objetos retratados. Por ello, paradójicamente, estará marginada durante un buen tiempo de la historia del arte, figurando como la portadora de un realismo prosaico y vulgar acorde a la gran época de las masas. Pero, por otro lado, contra cualquier realismo prosaico, parece ser parte integrante del proceso de construcción de una nueva realidad, superando el influjo social de todas las artes y técnicas desarrolladas hasta entonces con excepción de la arquitectura: la fotografía definirá los trazos de una época nueva; ofrecerá el retrato de una época futura cuyos signos habrá anunciado la arquitectura del vidrio y el fierro pues no tan distante del tipo de grabado que habíamos ahora último citado, el contexto de la fotografía es el de la ciudad industrial marcada simultáneamente por el desarrollo de las ciencias sociales, del mercado y de la industria. Por ello, desde su nacimiento entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX se verá comprometida en la personificación de variados roles documentales: en primer lugar, es testigo directo de la heterogeneidad creciente en la que se dan cita la confusión y el desorden de la metrópolis. En segundo lugar, y acorde con lo anterior, anuncia el futuro de la “postciudad”, marcado por la aparición de los “*grands ensembles*” destinados a acoger la gran masa de nuevos “seres urbanos”. En tercer lugar, la fotografía conoce una función inédita hasta entonces en el campo de las técnicas de la representación, a saber, la fotografía se muestra como un aparato útil al

¹ Cf. *Ibid.*, p. 29

² Cf. *Ibid.*, p. 49

³ Cf. *Ibid.*, p. 41

control de la inquietante extrañeza del nuevo mundo social y urbano: a través de la fotografía policial y el desarrollo de la técnica de la investigación criminal el poder estatal parecería poder dominar la amenazante diferencia desclasada que puebla los rincones marginales de la ciudad. Convertir la ciudad en “escena del crimen” es el precio que la función policíaca debe pagar para controlar *la foule* amenazante. Pese a que no *siempre* hay cadáver, siempre un crimen habrá sido cometido¹. La policía domina la vida de la ciudad gracias a la fotografía. En cuarto lugar, como explicará Clément Rosset, la fotografía va a devenir *falso* documento, justo cuando lograba adquirir valor como testigo privilegiado de la verdad de los hechos que sacudían la ciudad industrial. La fotografía supera la realidad natural para erigirla. Por ello es que también jugará un rol central su vínculo con lo “irreal”, más precisamente con la “fantasmagoría”, como sello distintivo de una época donde se mezcla ciencia y esoterismo². Finalmente, la fotografía encontrará un lugar importantísimo en la construcción del imaginario urbano de la época, cuando la naciente industria publicitaria se apropia de su imagen. Pese o contra su supuesta objetividad, por este camino escapará también a la representación prosaica de lo real para consagrarse a la construcción de deseos, fiel a la industria y al mercado. En ese momento, dirá Benjamin, la fotografía deviene “arte”³ y retomará su vínculo con lo efímero, más precisamente con la muerte: en el ámbito de la publicidad y la moda –particularmente en la fotografía presente en los escaparates de las tiendas de moda– la fotografía se hace parte de un decorado de ilusión, banal y pasajero. Fundamentalmente porque su momento de vida o su paso a la inmortalidad, en el disparo, coincide con el instante que marca su hundimiento en el pasado⁴.

3.2 Historia: el conocimiento a partir de las imágenes

El cine se dice de muchas formas. Al menos nos interesa destacar cuatro modos donde se conjuga con el espectador, con la cultura y con la historia.

3.2.1 El cine para el espectador

En el siglo XX, el cine va a tomar a su cargo la producción de deseos. Desde ese momento la heterogeneidad deja de ser un problema para convertirse en el punto de partida para la expresión de lo visible. ¿De qué manera? Desde el punto de vista del espectador, el cine favorece la comprensión de la experiencia traumática de la vida de la gran ciudad. Trabajando a partir de una pluralidad de imágenes, carentes de un vínculo natural, les dota de significado, las ofrece predigeridas al público golpeado por

¹ Jean Louis Déotte, *L'époque des appareils*, París, Editions Lignes manifestes, 2004, p. 96

² Cf. Rosset, Clément, *L'école du réel*, París, Éditions du minuit, 2008

³ Como dirá Benjamin: “lo creativo en la fotografía es su entrega a la moda” Cf. Walter Benjamin, “La pequeña historia de la fotografía”, en Obras libro II, vol.1, Abada, Madrid, 2007, p. 401

⁴ Lo efímero queda cifrado en las palabras de Rosset : “le fait de photographier ressemble à un assassinat, au couperet de la guillotine qui, grâce à un ingénieux système de ficelles, nous tire le portrait une fois pour toutes”. Cf. Rosset, Clément, *op. cit.*, p. 443

la falta de unidad "real". La aptitud del cine se fijará desde sus inicios en aproximar imágenes diferentes en el proceso de montaje, y en plegar de forma provisoria esa diferencia para constituer una "historia" que, por definición, renuncia a la objetividad, a la representación fiel, a la "realidad", para concentrarse en el mundo deseado de la gran masa. Pero, ¿es que la masa preexiste a ese deseo proyectado por el cinematógrafo o, por el contrario, la masa es producida, efecto, de éste mismo? En lugar de subordinarse a la historia, el cine va a transformar la relación del arte y lo histórico, erigiendo en lugar del "pueblo" el "público" de la gran masa de espectadores. Y en esa misma medida su gesto sólo en apariencia es acomodaticio, plegable a los anhelos y deseos de los individuos. El cine tiene la virtud reescribir el sustrato social de toda experiencia estética, pero como decorado provisorio, erigiéndose como paisaje, panorama o instantánea de la heterogeneidad de la gran ciudad expuesta al cambio y al intercambio acelerado. En una palabra, el cine confiere unidad a la experiencia de la gran ciudad, pero confundiendo en una misma imagen la ficción y su experiencia actual o histórica¹. Su universo se habrá construido a partir de los recortes de épocas vividas y ficticias, indistintamente, mezclando ficción y realidad en la memoria de un pasado jamás vivido y un futuro que no tiene por qué llegar. Pero, su principal consecuencia es que a través de ese gesto va a producir subjetividades, "sujetar" un publico, una unidad que no preexiste a su intervención. Sin emular la función educativa del mito y la epopeya, si necesidad de pretender superar las novelas de formación románticas, el cine forja una sensibilidad y una identidad hasta entonces inédita de "público" y "medio". Así, el cine va engendrar un batallón, una época de cinéfilos para los cuales no habrá más realidad fuera que dentro de la sala de proyecciones, pero sí podrá comprenderse la superioridad de la segunda que va a conquistar el inconsciente de los espectadores: el placer de la proyección se comprende en ese goce jamás realizado del todo, en esa espera jamás satisfecha de una proyección que se ve siempre renovada. La infancia de una generación frente a la gran pantalla es un caso inseparable del acontecimiento histórico del cine.

Pendant des années je suis allé au cinéma presque tous les jours et même deux fois par jour ; c'était, disons, entre 1936 y la guerre, l'époque où le cinéma représentait pour le monde. Un autre monde que celui que me entourait, mais, pour moi, seul ce que voyait sur l'écran possédait les propriétés d'un monde, la plénitude, la nécessité, la cohérence, alors qu'en dehors de l'écran s'entassaient des éléments hétérogènes qui paraissaient avoir été rassemblés par hasard, les matériaux de ma vie que me semblaient démunis de toute forme².

La experiencia que engendra el cine, inusitada y extremadamente novedosa, encuentra, sin embargo, viejos referentes que maravillan las clases populares, constituyendo la esfera estética de las masas modernas. Los dos ejemplos que ofrece Baudelaire son el estereoscopio y el fenaquistiscopio

¹ Delage, Christian; Guigueno, Vincent, *L'historien et le film*, París, Gallimard, 2004, p. 14

² Calvino, Italo, *Autobiographie d'un spectateur* (1974), citado por Delage, Christian; Guigueno Vincent, *op. cit.*, p. 13

que sorprende a los niños con su ilusión fantástica e hipnotizante¹. Así como las masas se arrumbaron frente a la fotografía para observar como narciso su propia imagen reflejada, tal experiencia se repite con el cine, que retoma los inicios de la experiencia moderna de la constitución de un público. La prehistoria del espectador, no obstante, se manifiesta en el aprendizaje mutuo de un público no bien constituido todavía y un *média* que se reconoce por una parte en los espectáculos de ilusión –las ferias con sus espectáculos de magia y presentaciones aberrantes como el de la mujer barbuda– y por otra parte, en los testimonios de época como la fotografía².

3.2.2 Del cine para la cultura

La masa de espectadores. Para algunos con el nacimiento del cine el arte sale de los museos y de las galerías, abandona las aristocracias y se vuelve “popular”³, término tal vez poco acertado pues se deshace entre sus sílabas una apelación al Pueblo soberano⁴. Para Adorno el *descenso* del arte a las masas no engendra pueblo alguno⁵, ni permite verdaderamente distinguir la obra *fútil* de la *comprometida*. Sobre todo en Norteamérica, la industria cultural que sustenta la producción cinematográfica es la principal responsable de la desaparición de las ideas y la crítica, por tanto, de la dominación activa del inconsciente de los espectadores, donde se anticipa su propia reacción:

La industria cultural –escribe Adorno– está modelada por la regresión mimética, por la manipulación de impulsos reprimidos de imitación. A tal fin se sirve del método consistente en anticipar la imitación que de ella hacen los espectadores creando la impresión de que el acuerdo que desea lograr es algo ya existente⁶.

Ese dominio del inconsciente es la clave de bóveda de la industria cultural que pretende, según Adorno, conquistar dos públicos diferentes –que en apariencia existirían antes de su acción– mediante la distinción establecida por una crítica sumisa entre el cine–*escape* que, resumidamente, prefigura en la pantalla la huida a los límites que impone el mundo, y el cine–*message*, que contiene un idea “profunda”. Para el alemán, ambas no son más que una y la misma cosa, dado que constituyen en conjunto el síntoma preclaro de un dominio que configura o prefigura una *seudocomunidad* sostenida en la hipnosis mimética que reduce los seres humanos a cosas y objetos manipulables. En sus palabras:

La inmediatez, la comunidad del pueblo, creada por el cine desemboca sin resto en la mediación que rebaja a los hombres y a todo lo humano a condición de cosas de un

¹ Baudelaire, Ch., “Morale du joujou”, *Œuvres Complètes*, op. cit., p. 585

² Delage, Christian; Guigueno Vincent, op. cit., pp. 15–16

³ Ferro, Marc, *L'historien et le film*, París, Gallimard, 1993, pp. 35–36

⁴ Salvo en cine de Eisenstein, Pudovkin u Dovchenko, en cuyas obras se pondrá en juego la fuerza, la misión revolucionaria del basto pueblo ruso

⁵ Adorno, Theodor Wilhem, *Minima Moralia. Reflexiones sobre la vida dañada*, Obras completas 4, Akal, Madrid, 2006, § 131, “El lobo como abuelita”, p. 211

⁶ Adorno, Theodor Wilhem, *Minima Moralia*, op. cit., § 129, “Servicio al cliente”, p. 208

modo tan perfecto que resulta imposible percibir su contraposición a las cosas, el hechizo de la cosificación misma. El cine ha conseguido transformar a los sujetos en funciones sociales tan por entero que los atrapados, olvidados ya de todo conflicto, saborean su propia deshumanización como algo humano¹.

Ciertamente, desde la perspectiva de Adorno, el cine no puede sino engendrar lo falso como momento verdadero en una época en que la imagen se impone sobre el paciente trabajo del concepto. En sí se combinan el movimiento general del capitalismo y el fin de la historia, vale decir, esa nueva explotación que alcanza los límites mismos del inconsciente y que acaba con toda posible emancipación social. Sin embargo, ¿es lícito dividir la historia del cine de la primera mitad del siglo XX en un montaje “alienante” y un montaje “educativo”; un montaje sujeto a la industria cultural y un montaje que sensibiliza la masa dispersa y heterogénea, que engendra un “sentir común”? Tal división es la que encontramos cuando el cine se comprendía como el vigía de una nueva era en que la creación, la inscripción directa de los productos del pensamiento en formas, desbarataba el largo dominio de la representación en el arte. Pero, como lo expone Rancière, el dominio de la ficción narrativa de la mano de la industria americana del cine habrá mostrado de sobra que la promesa antirrepresentativa no se sostenía en los hechos. La razón sin embargo es menos la sumisión a las leyes del mercado que la debilidad de la división propuesta. Para el autor de *Les écarts du cinéma* ni divertir la gran masa ni conducir a los oprimidos a la liberación es el fin de la técnica cinematográfica. Si esta encarna un rol es el de construir una cierta manera de ver que deberá desplegarse en imágenes exclusivamente gracias a los poderes que le concede su máquina². Si allí surge una política es precisamente a partir de ese modo de ver que *debe* producir y no porque se constituya como un arte político en sí mismo, ni porque rechace esencialmente el trabajo formativo de la *historia* o la función jovial de las *historias*. El cine va a tener una relación directa con la historia y con la política pero precisamente gracias a que la idea de política e historia tal y como se conocía hasta su surgimiento yace envuelta en una crisis. Rancière también nos ayuda a comprender dicho momento en *Le partage du sensible*. Lo fundamental es para el filósofo destacar que la novedad que introducen tanto el cine como la fotografía dependen de una revolución gestada por la literatura: pasar de las grandes gestas y acontecimientos a la vida de la multitud anónima, “encontrar los síntomas de un tiempo” es una función desarrollada por los escritores³. Dicha revolución para Rancière se decide en un contexto mas amplio que decreta la “ruina de la representación” donde se diluyen las separaciones de lo alto y de lo bajo, de la división y la repartición de los géneros artísticos según la bajeza o la elevación del sujeto. Dicha dislocación es pues fundamental para la fotografía y el cine y, en términos generales, para esa nueva

¹ Adorno, Th., *op. cit.*, § 131, p. 214

² Rancière, Jacques, *Les écarts du cinéma*, París, La fabrique, 2011, p. 18

³ Rancière Jacques, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris, La fabrique, 2000, pp. 50-51

potencia que adquiere la imagen no ya de contar sino de expresar en los detalles cotidianos los signos de una época¹.

3.2.3 Del cine *para* la Historia

El ejemplo de la reacción de Adorno frente al cine es tal vez uno de los más ilustrativos de la reacción de la *aristocracia sapiente* frente al cine. La imagen guardaba una débil legitimidad histórica; escasamente se consideraba documento veraz, salvo aquellas que franqueaban las puertas del museo, tribunal supremo de la función de las imágenes. El nacimiento del cine tampoco acaba con la desconfianza de los "espíritus elevados" frente a la imagen: el cine es sólo "pasatiempo de iletrados"². La gran masa solamente podría vivir como una realidad esa ficción que les impulsa hasta la identificación; sólo el gran público podría dejarse llevar por su encantamiento, disfrutar o amargarse ciegamente con lo representado. La distancia del espíritu elevado frente al cine se posa precisamente en el carácter arbitrario de la construcción de esas historias que goza la masa ciegamente

¿Cómo fiarse de la imágenes, de esa seudorepresentación de la realidad, cuando cada cual sabe que éstas son escogidas, montables y desmontables según una ley que depende del realizador y no de los hechos³? ¿Cómo fiarse de un acontecimiento que no es iluminador de ninguna verdad sino un *mero* registro prosaico de lo anecdótico del "ahora"? para Ferro, sin duda alguna las imágenes del cine hasta la *Nouvelle Vague* no eran materia de historia. Pero, poco a poco éste ayuda a tejer los hilos de una contra-historia, un contrapunto a la historia oficial que siempre encarnó la memoria de nuestras instituciones. La contra-historia es esencialmente una memoria de los vencidos Lanzmann⁴. Como una posibilidad latente el cine ha contribuido a arrebatar la historia a los profesionales de la disciplina, que siempre estuvieron vinculados al poder de una Clase, de un Estado, una Clase, una Nación⁵: "*À l'enseignement historique incombe le devoir glorieux de faire aimer et de faire comprendre la patrie*"⁶.

En esa medida, el cine como creación de una memoria inédita es productor de acontecimiento, mostrándonos que el estatuto del saber de la historia oficial o mayor puede ser contrastado no por la fuerza de los hechos, que se disuelven tras una incógnita, sino de la imágenes, montadas y preparadas como documentos que nos ayudan a comprender el pasado⁷.

Si el cine puede decir algo de nuestra historia no es porque se ofrezca como el espejo que simplemente refleja nuestros comportamientos. Lo que le distingue es precisamente su falta de

¹ Cf. *Ibid.*, p. 49

² Cf. Ferro, *op. cit.*, p. 36

³ Cf. *Ibid.*, p. 37

⁴ Cf. Ferro, *op. cit.*, p. 13

⁵ Cf. Ferro, *op. cit.*, p. 32

⁶ Cf. Ferro, *op. cit.*, p. 34

⁷ Cf. Ferro, *op. cit.*, p. 14

subordinación al “ahora”, supuestamente evidente, y al “pasado” pretendidamente realizado. El cine muestra que los tiempos aún no se han cerrado y que puede trabajar con ellos a su antojo. Desde el nacimiento del cinematógrafo –explican Delage y Guigueno– se hace imposible registrar las imágenes sin contar con su *mise en scène*, sin reflexionar sobre la forma que habría que darle a la historia reorganizando la propia realidad de lo que está sucediendo en las imágenes¹. El cine se presenta como un instrumento de control frente la ruptura y el caos que introducen los acontecimientos, especialmente las guerras a las que estuvo avocado desde un comienzo la imagen fílmica². Ésta ha permitido contemplar el conflicto como espectáculo donde se suspende la veracidad de los hechos.

Historia o ficción, la realidad de la que el cine ofrece su imagen aparece terriblemente verdadera, comporta una fuerza destructiva que arrasa con el bello equilibrio de la historia construida por hombres de estados u historiadores de oficio, que a fin de cuentas beben del mismo vaso: el cine nos muestra los *lapsus* de la sociedad, pero para ser captado debemos observar la imagen misma, sin buscar una ilustración o una confirmación que, con fidelidad o astucia, exponga de nuestras propias ideas³. Para ello Ferro intenta exponer los límites según los cuales el cine y la imagen fílmica podrían ser partes fundamentales de un historia del presente, de un pensamiento que comprende el cine y el entorno que lo circunda. Al comienzo, dos consideraciones negativas. El primer paso es abandonar la estética y la semiología, vale decir, el análisis que por una parte presenta la obra como una totalidad autónoma o independiente de su sustrato social y el análisis que, por otra, presenta la imagen fílmica como un elemento subordinado a su historia, a su significado. Al final, y fruto de éstas dos, atender al conjunto que forman el cine y su realidad representada, que por mucho sobrepasa la consciencia de los agentes que constituyen la imagen fílmica: algo escapa a su acción o, mejor, dicho, algo escapa a su gobierno de lo representado. En conclusión para Ferro, las imágenes dicen más de lo que sus compositores pretenden, ellas mismas cargan con un excedente que puede ser analizado de otra manera que estética o semiológicamente. Por ese aparece la materia de otro tipo de historia, que no pretende reconstruir un bello ensamble coherente y racional, por el contrario contribuye destruirla esa misma idea que está a la base de la Historia⁴.

Tal lección, sin embargo, ha sido directamente tomada por la televisión. Desde su masificación, desde su presencia en cada hogar, la televisión quien toma el relevo del cine. La transformación que se ha vivido desde su aparición hasta hoy es radical. Sobre todo gracias a la televisión la imagen está por

¹ Cf. Delage; Guigueno, *op. cit.*, p. 14

² Cf. *Ibid.*, p. 17

³ Cf. Ferro, *op. cit.*, p. 40

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 42

todas partes, “maestra de opinión y costumbres”¹. Se ha impuesto como discurso verdadero, aunque su imperio sea ciertamente criticado desde su propia aparición pues nos fuerza a interrogarnos sobre el estatuto de la información, de su modo de funcionamiento. El vínculo entre el documento, el acontecimiento y la información en la constitución de las imágenes es complejo. Sin duda lo que ha hecho temblar todas las categorías estéticas es la representación misma, como portadora de verdad de la actualidad, ya que la información que circula en televisión dice más de quien la elige y la expone que de lo que representa. Con el monopolio de la información somos testigos de la extensión de una *mise en scène* uniforme: todas las cadenas de televisión mostrarían, por ejemplo, las *mismas* escenas de guerra, variando solamente ciertos cortes, hecho que muestra la vanidad de la pretendida Historia en directo².

[...] precisamente, ¿cómo hablar de arte cuando es el mundo el que hace su cine, directamente controlado e inmediatamente tratado por la televisión, que excluye toda función suplementaria? Habría que dejar de hacer cine, el cine tendría que entablar relaciones específicas con el video, con la electrónica o con las imágenes numéricas para inventar una nueva resistencia y oponerse a la función televisiva de supervivencia y control. No se trata de cortocircuitar la televisión —¿cómo sería posible?—, sino de impedir que la televisión cortocircuite o traicione el desarrollo del cine en las imágenes de nuevo tipo. Pues, según nos muestra usted, “la televisión ha despreciado, minimizado y rechazado su conversión en video, único medio que le hubiera dado una oportunidad de convertirse en heredera del cine moderno posterior a la guerra... y del gusto por la descomposición y recomposición de las imágenes, heredera de la ruptura con el teatro, de una nueva percepción del cuerpo humano y de su oleaje de imágenes y sonidos... sólo podemos esperar que el desarrollo del video—arte termine por convertirse en una amenaza contra la televisión...” Queda ahí esbozado el nuevo arte de la Ciudad—Cerebro o de la rivalidad con la naturaleza.³

La historia que puede oponer el cine a la televisión se produce precisamente afirmando la ruina de las fronteras entre ficción y verdad. Las imágenes en directo pretenden ser portadoras de una cierta verdad denunciado a su vez el carácter ficticio y parcial de todo trabajo artístico sobre la historia. La objetividad de la historia en directo que administra las secuencias causales en que se relacionan los hechos se manifiesta entonces en franca lucha contra la (re)creación libre de los hechos. Lo que se juega precisamente allí en la historia en directo es la supuesta evidencia de los hechos transmisible en su estructuración lineal y lo que se denuncia de toda otra imagen artística es el mutismo y la ausencia de estructura y jerarquía que permita reconocer lo digno y lo indigno de ser presentado. Ahora bien, del lado de la “historia poética” lo que se afirma con extrema convicción son los poderes del montaje como única forma de producir una historia no verdadera ni falsa sino medio de hacer inteligible un suceso un

¹ Cf. *Ibíd.*, p. 12

² Cf. *Ibíd.*, pp. 14–15

³ Deleuze, *Conversaciones*, *op. cit.*, pp. 125-126

personaje o lo real mismo. Tomemos un ejemplo de los que ha trabajado Rancière que nos servirá para nuestro trabajo ulterior: Chris Marker hace ficción de la historia de Rusia desde el tiempo de los Emperadores hasta el comunismo siguiendo el destino de un cineasta Alexander Medvekin. La ficción allí no se refiere a alterar los hechos a encubrir evidencias o a menospreciar las jerarquías causales, la ficción se refiere solamente a la combinación de elementos dispares, de testimonios heterogéneos en una vinculación que renuncia y a la vez denuncia la supuesta evidencia de una línea *a priori* que nos entrega predigerida la verdad de los hechos. El trabajo de agrupación y presentación de elementos heterogéneos (cine y video en el caso de Marker) que participan de la construcción de la historia por el contrario nos fuerza a pensar y nos muestra, en palabras de Rancière que “lo real debe ser ficcionado para ser pensado”¹. Tal es la posición que descubre en el montaje un trabajo asociado a la producción de instancias de encuentro y de distanciamiento entre realizador, acontecimiento y espectador: las imágenes actúan como encrucijadas, como laberintos donde las cosas y los personajes se posan o se dan a ver según su propio lenguaje. Allí ya no existe el índice que los destina a un horizonte compartido que es consabido donde adquieren una verdad sin la necesidad de un tercero. En la ficción, al contrario, la obra no está acabada hasta que el espectador es confundido por ese montaje inusual e inédito que da forma a la historia como encuentro de bloques de tiempos y de sensaciones diferentes. Lo que afirma finalmente el montaje como ficción es la ruptura de la forma del tiempo que sostenía la potencia de las evidencias y se concentra en un tiempo descentrado que permite la unión y la comunicación de lo heterogéneo.

3.3 Creación: hacia una política de las imágenes

3.3.1 El cine *desde el cine*: la imagen movimiento

“Le désordre du monde, voilà le sujet de l’art. Impossible d’affirmer que, sans désordre, il n’y aurait pas d’art, et pas davantage qu’il pourrait y en avoir une : nous ne connaissons pas de monde qui ne soit pas désordre”².

Para Deleuze, la emancipación del cine, la conquista de su propia novedad tecnológica, la lleva a cabo el montaje³. Y precisamente dicha liberación es inseparable de la función social e histórica del cine: el cine es una manipulación en sentido positivo del tiempo, tal es tal vez su gran Potencia. Y el tiempo es inseparable del acontecimiento y de un cierto reparto que se organiza en torno suyo. Para Deleuze el montaje parece inseparable de una experiencia del tiempo, que puede tomar distintas formas y generar distintas tendencias, como explica en *Imagen-movimiento*: la tendencia orgánica de

¹ Rancière, J., *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, op. cit., pp. 60-61

² Brecht, Bertolt, “Exercices pour comédiens” en *Écrits sur le théâtre*, op. cit., p. 121

³ Deleuze, Gilles, *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine I*, Paidós, Barcelona, 1984, p. 16. En adelante IM

la escuela americana, la dialéctica de la escuela soviética, la cuantitativa de la escuela francesa de preguerra, y la intensiva de la escuela expresionista alemana¹. El montaje es la determinación del todo que sólo comparece indirectamente en las imágenes movimiento. En palabras de Deleuze: "El montaje es esa operación que recae sobre las imágenes-movimiento para desprender de ellas el todo, la idea, es decir, la imagen *del* tiempo"². Lo que incumbe al montaje es la imagen indirecta del tiempo, para ello el montaje se situará ya en plano, o bien gozará él mismo de una autonomía, pero siempre su *affaire* será la composición de las imágenes-movimiento que *producen* un todo, que es una siempre imagen indirecta del tiempo.

Y, sin embargo, el todo, la idea, se dice de muchas maneras. El organismo de Griffith es inseparable de la unidad que otorgó a los elementos en oposición mediante tres tipos de montaje: de la alternancia de partes diferenciadas; de las dimensiones relativas, de las acciones convergentes. Con su intervención aparecen dos formas del todo, sea desde el tiempo visto como conjunto o sea desde tiempo comprendido como intervalo: *"El tiempo como intervalo es el presente variable acelerado, y el tiempo como todo es la espiral abierta en los dos extremos, la inmensidad del pasado y del futuro. Infinitamente dilatado, el presente se convertiría justamente en el todo; infinitamente contraído, el todo pasaría al intervalo"*³.

Según Deleuze, Eisenstein reprocha a esta concepción extrínseca del organismo que permanece ciega a las leyes de su génesis o su crecimiento; que es incapaz de posicionarles dentro de un conjunto coherente donde ganarían una existencia más sólida que el de meras partes yuxtapuestas: *"La oposición está al servicio de la unidad dialéctica, y marca su progresión de la situación de partida a la situación de llegada. En este sentido es que puede decirse que el conjunto se refleja en cada parte, y que cada espira o parte reproduce el conjunto"*⁴. Lo patético, no se da la mera producción de oposiciones que forman un organismo sino el paso, el salto o el desarrollo interno de un contrario a otro⁵. Las transformaciones que opera la dialéctica del montaje en Eisenstein, parece rotunda, aun cuando no puedan comprenderse sin el primer paso que ha dado la configuración del organismo de Griffith. En palabras de Deleuze, todo cuando define al tiempo como conjunto y al tiempo como intervalo ha cambiado:

En cuanto al todo como inmensidad, ya no es una totalidad de reunión que subsume partes independientes con la única condición de que existan las unas para las otras, y que siempre puede crecer si se añaden partes al conjunto condicionado o si se enlazan dos conjuntos independientes a la idea de un mismo fin. Ahora es una

¹ *IM* p. 52

² Cf. *IM* p. 51

³ Cf. *IM* p. 54

⁴ *IM* p. 57

⁵ Cf. *IM* p. 58

totalidad concreta o existente, en la que las partes se producen una por la otra en su conjunto, y el conjunto se reproduce en las partes, en tal medida que esta causalidad recíproca remite al todo como causa del conjunto y de sus partes en orden a una finalidad interior.¹

En el cine francés de preguerra conocemos una nueva conversión del montaje. como la rusa, parece evolucionar de su crítica al organismo. Esta vez nos encontraremos con una “composición mecánica de las *imágenes–movimiento*”². Para su composición mecánica el cine se sirve de la máquina en distintas versiones: como autómata, movimiento homogeneiza un conjunto de imágenes y de cosas. “En síntesis, un ballet automático cuyo motor circula a su vez a través del movimiento”³; como máquina energética que afirma una heterogeneidad que ella misma enlaza en su movimiento que alcanza una escala cósmica en la que unen el hombre y la máquina. Hay aquí sin duda algo original de la escuela francesa: “haber sustituido por la alternancia la oposición dialéctica y el conflicto expresionista”.

La escuela francesa inventa gracias a Abel Gance un “cine de lo sublime”, correspondiente según Deleuze a lo que Kant había definido como lo sublime matemático⁴. En éste de la composición de las imágenes–movimiento se obtiene la imagen del tiempo en sus dos aspectos, el tiempo como intervalo y el tiempo como todo, pero de una manera distinta de las anteriores:

El intervalo ha pasado a ser la unidad numérica variable y sucesiva que entra en relaciones métricas con los otros factores, definiendo en cada caso la más grande cantidad relativa de movimiento en la materia y para la imaginación; el todo ha pasado a ser lo Simultáneo, lo desmesurado, lo inmenso, reduciendo a la imaginación a la impotencia y enfrentándola con su propio límite, despertando en el espíritu el puro pensamiento de una cantidad de movimiento absoluto que expresa toda su historia o su cambio, su universo. Es exactamente lo sublime matemático de Kant. De este montaje, de esta concepción del montaje, se dirá que es matemático–espiritual, extensivo–psíquica, cuantitativo–poética⁵.

En la escuela alemana se ha roto también con el movimiento orgánico de la dialéctica, pues se oponen dos fuerzas infinitas, que tampoco generan una dualidad: como en los románticos, la luz no es nada sin lo opaco que lo da a ver⁶. Las fuerzas infinitamente opuestas reconocen relaciones concretas de mezcla o de contrastes que se van a dirigir directamente a la ruptura del organismo que se conoce en Griffith y en Eisenstein, pero de manera distinta a la escuela francesa. El expresionismo invoca *la vida no orgánica de las cosas*, “una vida terrible que ignora la sabiduría y los límites del organismo, tal

¹ Cf. *IM* p. 61

² *IM* p. 67

³ *IM* p. 68

⁴ Cf. Kant, *KU*, § 36. Citado por Deleuze, G., *IM* p. 73

⁵ Cf. *IM* p. 77

⁶ Cf. *Ídem*.

es el primer principio del expresionismo, valido para la naturaleza entera¹. Por esa transformación que opera el expresionismo se conocen nuevas dimensiones para el movimiento donde “lo animal ha perdido lo orgánico tanto como la materia ha ganado la vida”². Y, a su vez, genera diversas rupturas irreconciliables: la violencia del expresionismo rompe con el movimiento mecánico y orgánico para conquistar una “línea quebrada”, por el que la línea se emancipa de su función de contorno, vinculándose con ausencia de fondo donde ella se pierde y una ausencia forma donde se vuelve “convulsión desordenada”³. La escuela alemana, produce una geometría gótica que construye un espacio, rompiendo con la homogeneidad de un espacio predefinido⁴; El expresionismo es el precursor del colorismo donde “el blanco se oscurece y el negro se atenúa”⁵. Por último produce alcanza un nuevo sublime que se distingue del sublime matemático que había producido el movimiento de la escuela francesa. Este sublime responde al sublime dinámico, concebido por Kant, donde:

Es la intensidad la que se eleva a una potencia tal que ciega o aniquila a nuestro ser orgánico, lo deja aterrorizado, pero suscita una facultad pensante por la cual nos sentimos superiores a aquello que nos aniquila, para descubrir en nosotros un espíritu *supraorgánico* que domina toda la vida inorgánica de las cosas⁶.

Esto conduce a la última variante introducida por el impresionismo: la vida no orgánica culmina con el fuego que nos abraza pero así se libera en nuestra alma una *vida no psicológica del espíritu*, que no pertenece ni a la naturaleza, ni a ninguna individualidad orgánica⁷.

3.3.2 Imagen-movimiento/imagen-tiempo

¿Por qué una filosofía del cine? Esta es tal vez la primera pregunta, la más natural quizá, sin embargo, de lo que trataremos no es de una filosofía *del* cine, si somos deleuzianos no existe en estricto rigor una filosofía *del* arte, en general, y del cine en particular, pues estas formas de la creación no son objetos a los que aplicamos un instrumento, de cuyo resultado obtenemos conocimiento. Sencillamente, la idea al pensar el cine es expresar mediante conceptos propios la peculiaridad de éste, vale decir, lograr tener una experiencia textual de la “imagen cinematográfica”; la filosofía no descubre qué es el cine, no le muestra su verdad, la filosofía produce “conceptos cinematográficos”, no extrae una verdad de la imagen fílmica, ni la interpreta, sino que piensa por imágenes creadas a partir de la cualidad del cine como arte: el arte de las imágenes en movimiento. Para comprender como funcionan realmente estas ideas haremos una muy breve síntesis de los temas de la *Imagen-*

¹ Cf. *IM* p. 78

² Cf. *IM* p. 80

³ Cf. *Idem*.

⁴ Cf. *IM* p. 81

⁵ Cf. *IM* pp. 81–82

⁶ Cf. *IM* p. 85

⁷ Cf. *IM* p. 86

movimiento y veremos cómo dichos conceptos remiten a otros que encuentran eco en diversos textos que forman parte de la producción filosófica de Deleuze. La filosofía de Deleuze emerge a partir de una voluntad productiva, de un ejercicio del pensamiento que constituye una experiencia conceptual pero no hay por así decir un objeto-cine y un sujeto que haga ciencia de éste. Todo comienza por proponer que la imagen existe independientemente de la percepción que de ella se tiene, pues el mundo mismo es una imagen en la que estamos ya implicados, unidos estrechamente y en el que ya no es posible distinguir el punto de vista del contenido, cuestión que no significa, sin embargo, que el mundo-imagen sea un doble del “mundo real”. En ningún caso, la imagen es por así decirlo “el mundo”, expresa un mundo así como también nosotros mismos expresamos el todo. Pese a ello, la peculiaridad de la expresión cinematográfica nos muestra en un principio el vínculo entre el hombre y el mundo, sus anhelos, sus deseos de transformación del mundo por el hombre mismo, pero también nos muestra que esa creencia decae: en el estadio actual hemos asistido no a la pérdida del mundo, sino a la pérdida del vínculo con el mundo.

El hecho moderno es que ya no creemos en este mundo, ni siquiera creemos en lo acontecimientos que nos suceden, el amor, la muerte, como si nos concernieran a medias. No somos nosotros los que hacemos cine, es el mundo el que se nos aparece como un mal film...lo que se ha roto es el vínculo del hombre con el mundo. A partir de aquí este vínculo será objeto de creencia: el es lo imposible que puede volverse a dar en una fe. La creencia ya no se dirige a un mundo distinto, o transformado. El hombre está en el mundo como en una situación óptica y sonora pura. La reacción de la que el hombre está desposeído no puede ser reemplazada más que por la creencia. Sólo la creencia en el mundo puede enlazar al hombre con lo que ve y oye... lo seguro es que creer ya no es creer en este mundo, ni en un mundo transformado. Es simplemente creer en el cuerpo. Devolver el discurso al cuerpo y, para eso, alcanzar el cuerpo anterior a todos los discursos, anterior a las palabras, anterior al nombramiento de las cosas¹.

La pérdida del vínculo con el mundo no constituye ningún clamor, ni ninguna nostalgia, no hay en ella ningún dolor. Inclusive en su asunción se cifra la más alta posibilidad del pensamiento en general y del cine en particular: la creación, no ya la transformación, que siempre pasa por hacer un “cuerpo sin órganos” (CsO), por abandonar toda trascendencia, todo sueño de emancipación, todo relato de legitimación, o de fin de la historia. Deleuze no habla de fin de la historia, porque no hay tampoco un comienzo; lo que muestra el arte actual es la posibilidad de recuperar el cuerpo, no tan sólo nuestro cuerpo (el del hombre es también un discurso, el de lo humano en contraposición a lo animal), sino el de la tierra, el de la sociedad. A partir de la imagen podemos hacer un “cuerpo sin órganos”; podemos no recobrar un mundo perdido, sino producir mundo. De acuerdo a Deleuze, la imagen cinematográfica no tan sólo puede recobrar el vínculo con el mundo, sino hacer un mundo

¹ /T p. 230-231

liberado de los discursos que impiden su devenir. Esta es la posibilidad del arte y de la filosofía: producir encuentros, afectos “que nos hagan querer crear”. El cine de pre y posguerra muestra que en un período de tiempo no muy extenso, hemos asistido al paso de un cine “representativo” a un cine “antirrepresentacional” y con ello a toda una mutación en la esfera de la creación cinematográfica. Para ver cómo ha sucedido esto trataremos muy brevemente algunos puntos de la *Imagen-movimiento* que nos permitan pensar cómo en la imagen se halla toda una posibilidad latente del simulacro, de la liberación de la representación, vale decir, de la condición de toda creación que está íntimamente ligada al tiempo, a una concepción particular de tiempo.

Para comenzar haremos un breve resumen de los comentarios que hace Deleuze de Bergson para entender por qué razón la filosofía de éste constituye una cantera a la que retorna constantemente Deleuze. De acuerdo a los análisis de Bergson acerca del cine, como arte del movimiento, éste no reproduce un movimiento cualquiera, sino el movimiento que se obtiene de la superposición de imágenes equidistantes gracias a las cuales tenemos la impresión de continuidad (la apariencia de continuidad). De esta idea deriva la noción de “falso movimiento” atribuido por éste al cine: el movimiento asociado a la secuencia de imágenes es exterior a éstas, no les pertenece *en propio* sólo es producto de la ilusión de su paso secuencial, por decirlo de alguna forma, somos nosotros quienes “ponemos” el movimiento en las imágenes estáticas, que están en verdad separadas en el espacio y también en el tiempo, no porque medie alguna voluntad, sino porque nuestra propia percepción funciona de aquel modo en el paso secuencial: el secreto de todo se halla en que al hacerlas pasar rápidamente hacemos de su paso discreto un continuo. Según Bergson, nosotros percibimos de la misma forma, cinematográficamente pues nos relacionamos con el mundo tomando “instantáneas” para poder actuar, instantáneas que nos permiten coger una parte del devenir, de lo que está en constante cambio, para poder decir...“eso es...”...“ahí está...”: lo que vemos como “estante” no son más que detenciones artificiales por las que cortamos el fluir natural del tiempo¹.

En esta medida, en cine, al ser el movimiento exterior a las imágenes, al estar puesto, es un falso movimiento, pues el verdadero movimiento no está en relación a un espacio recorrido, vale decir, un espacio que es recorrido a través de cada corte: el “verdadero movimiento” es irreducible al espacio recorrido, o dicho de otra forma, el “verdadero movimiento”, el “movimiento real”, no se puede reproducir a partir de los instantes que dividen el espacio, pues el espacio no se divide sin cambiar de naturaleza². Esta idea constituye la primera tesis del movimiento en la que se explica por qué el “movimiento real” tiene que ver con una unidad de tiempo que difiere del corte, del instante en el que se

¹ Cf. *IM* pp. 13-14

² Cf. *IM* pp. 22-25

reduce el tiempo a una ser la unidad del movimiento. La segunda tesis explica las dos formas de *perder* el movimiento: en el caso de los griegos que reconstruían el movimiento a partir de instantes privilegiados, en el que la “pose” remitía a una esencia estática fuera del espacio y el tiempo (génesis de la idea griega). En el caso de los modernos, al reconstruir el movimiento a partir de un instante cualquiera, ya no privilegiado, donde el tiempo se piensa o aparece por ello como una variable independiente, donde basta para cada sistema conocer las posiciones relativas en función del tiempo como variable de tal tipo¹.

La crítica bergsoniana fundamental está orientada a conceder al tiempo un estatuto fundamental en la *durée*, que es la unidad de tiempo en función de la creación pues constituye el cambio cualitativo constante, un movimiento absoluto por el que el todo cambia incesantemente. Al espacializar el tiempo, la ciencia moderna pretende que el todo puede darse por completo en un instante, con ello el tiempo es nada más que un accesorio del cambio y el movimiento. Al contrario, para Bergson el tiempo es invención o no es nada. Pues bien, el cine al reconstruir el movimiento a partir de instantes ignora este tiempo como invención, como Duración. A partir de esto se podría pensar que el tiempo como Duración, fuera de los instantes privilegiados que remiten a una esencia, y fuera de los instantes que especializan el tiempo, requiere una nueva filosofía. Así llegamos a la tercera tesis del movimiento que explica la Duración, la creación constante que muestra que en verdad el todo no está dado sino que deviene y si esto es así es porque la Duración es precisamente el todo que cambia al producir lo nuevo².

A partir de la idea de Duración, que remite a un movimiento real donde el cambio se expresa cualitativamente, donde el tiempo ya no se comprende espacialmente, podemos comprender en qué medida las imágenes o instantáneas del movimiento y el tiempo abstracto, como instante especializado, se oponen al “movimiento real” y a la “duración concreta”. Movimiento real es aquel movimiento que comprende en sí la Duración como cambio cualitativo, como tiempo de la creación. En la obra deleuziana este aspecto del tiempo como creación se verá constantemente recreado. Piénsese, por ejemplo, en el tiempo como Aión en oposición al tiempo como Cronos, el tiempo de las mezclas, del presente eterno que contrae todos los instantes, a diferencia de Aión, que divide el presente en pasado y futuro, un puro instante sin espesor que le permite desprenderse del presente de Cronos. Aión, tiempo del creador, del actor que produce lo nuevo en el vacío que deja la ruptura del presente, en su dislocación: el actor es el Aión, en lugar de lo más profundo, del presente más pleno, presente

¹ Cf. *IM* p. 17

² Cf. *IM* p. 22

que es como una mancha de aceite y que comprende el futuro y el pasado, surge aquí un pasado-futuro ilimitado que se refleja en un presente vacío que no tiene más espesor que el espejo”¹.

Pues bien, El cine visto desde el Aión, desde esa lectura del tiempo que libera, hace de la imagen un acontecimiento, una imagen-tiempo que se libera de la representación, de su peso referencial, para darse una existencia autónoma y expresiva. Esta es la base para entender la estética antirrepresentacional deleuziana y su labor eminentemente productiva, que sin la idea de este tiempo como creación de lo nuevo no sería concebible. Pero la creación no sólo se refiere a la creación artística, pues la filosofía también es una forma de creación, así como la ética, la ciencia etc. De lo que se trata siempre es de crear encuentros, de “escuchar” el azar, por lo que la idea de creación va íntimamente ligada a la idea de experimentación y con ello de inmanencia, de “carne” si se quiere, por este motivo el tiempo de la creación (Aión-Duración), el *Augenblick* nietzscheano y la experimentación spinociana se dan cita también en el pensamiento deleuziano para hacer de la creación de conceptos filosóficos una cuestión de Aión, más allá de todo presente, más bien, subvirtiendo todo presente, por lo que el sentido nunca “aparece”, sino que se produce, se fuerza, sólo así los conceptos adquieren una velocidad absoluta y una existencia tal que nunca están en relación con una verdad que los trasciende².

En relación con la división de la imagen cinematográfica en imagen-tiempo e imagen-movimiento, tenemos que reparar en los caracteres crónicos y aiónicos que despiertan, pues dicha división podría parecer arbitraria si no se comprende que estas dos formas comprenden dos lecturas del tiempo distintas, vale decir, que remiten a Cronos y Aión: una lectura que ata y otra que libera a la imagen de la representación³, es así como el cine en sus comienzos está muy en la línea de Cronos. Y no tan sólo en lo que se refiere Bergson como percepción cinematográfica que sirve de base para la idea de imagen-percepción deleuziana por medio de la cual recortamos del mundo un instante, le damos una estación para así poder actuar: la operación de “encuadre” que realizamos es esencialmente pragmática por estar vuelta hacia nuestras necesidades. La segunda forma en que se

¹ LS p.158

² Una de las características principales de la concepción de filosofía deleuziana, es que no se piensa nunca en condiciones ideales, pensamos a contrapelo, pensamos aquello que se sustrae a nuestra mirada, que no se deja pensar amorosamente, es la idea de “encuentro”, de signo: “...existe siempre la violencia de un signo que nos fuerza buscar, que nos quita la paz (...) La verdad nunca es el producto de una buena voluntad previa, sino el resultado de una violencia en el pensamiento (...) la verdad depende de un encuentro con algo que nos fuerza a pensar, y buscar lo verdadero (...) sólo el azar del encuentro garantiza la necesidad de lo pensado ...” (Cf. Deleuze, G, *Proust y los signos*, Anagrama, 1999, p. 24-25) otro texto que puede ilustrar esta cuestión es el siguiente: lo que fuerza a pensar es el imposible del pensamiento, la figura de nada, la inexistencia de un todo que podría ser pensado. Lo que Blanchot diagnostica por doquier en la literatura aparece eminentemente en el cine: por un lado la presencia de un impensable en el pensamiento y que sería a su vez como su fuente y su barrera...” (Cf. *IT* p. 225)

³ Pero decir que la posibilidad del cine se abre con el cine de posguerra, que a partir de ahí la imagen adquiere su más alta potencia, sea tal vez innecesario, puesto que incluso en el cine del montaje orgánico podríamos encontrar films que están más allá de cualquier lectura narrativa e inclusive pedagógica como la del cine ruso.

ve la acción de Cronos sobre la imagen, la encontramos en las imágenes-acción, gracias a las que nos situamos entre las percepciones de las cosas y las acciones de nosotros sobre las cosas (movimiento recibido, movimiento ejecutado) y en tercer lugar tenemos la imagen-afección por el que las percepciones y las acciones se convierten en expresión, por lo que pasamos de un movimiento como traslación a un movimiento de expresión de pura calidad. En estos tres aspectos de la imagen-movimiento que constituyen a su vez, de acuerdo al planteamiento de Bergson, los tres aspectos de la subjetividad, permanecen todavía ligados a la percepción natural que ha de ser superada para hallar esa "a-significancia" de la imagen. Si embargo, el carácter crónico de la imagen-movimiento siempre permanece, "siempre está si se quiere ver" pues, Vivimos en Cronos, en el estamos y somos (¡pero nos movemos en Aión!) este constituye parte fundamental de nuestra relación o "actitud natural" para con el mundo y al que siempre en alguna medida debemos atender. Si lo relacionamos con el cuerpo sin órganos (CSO) diríamos que es la dosis de significancia necesaria que cada día debemos guardar para que sea posible resistir y pervertir las significancias (así no perdemos por completo el mundo). Por este motivo, si se dan estos caracteres crónicos de la imagen (significantes) es porque también es posible que en el Aión estos se vean dinamizados (pervertidos) o hasta "dislocados" a partir del momento en que se nos hace imposible distinguir ya un tiempo presente.

Estas tres formas de la imagen-movimiento se constituyen en el cine específicamente a partir de una idea particular del montaje como expresión indirecta del tiempo, en que el tiempo se pierde o sólo es un accidente. Pero si queremos hallar un cine a la altura de este "tiempo no pulsado" debemos también dar con una imagen tal. Si hay un cine de la duración es porque la imagen ha logrado ser experiencia, un devenir alcanzado sólo en vistas a la evolución que ha experimentado a su vez el montaje más allá de todo patetismo y organización. Pero más allá de las teorías del montaje expuestas por Deleuze, nos interesa el estatuto que va adquiriendo la imagen que puede configurar una estética antirrepresentacional, agramatical, precisamente una estética para todo aquello que no entra en el universo de lo normal, de lo subsumible en un concepto general, una estética en que el tiempo del Aión gobierne la creación o producción de simulacros.

3.3.3 Deleuze. Filosofía y estética: variaciones de un pensamiento de la imagen

Es común que desde la izquierda *filosófica* advengan juicios de descompromiso o despolitización, de todos aquellos pensadores identificados como no militantes (en el mejor de los casos), o conservadores o neoconservadores (en otras situaciones no tan felices). Fredric Jameson, precisamente, es quien caracteriza la posmodernidad como el tiempo peculiar gobernado por la superficialidad, el simulacro, la cultura de la imagen, la ahistoricidad. Pero si existe algo así como

posmodernidad correspondería a una lectura que responde o hace frente a las perspectivas de la unidad o de la identidad en la medida en que el estadio actual se caracteriza por la absoluta heterogeneidad que mienta el espacio ético, estético y político, con ello el problema de arrogarnos un poder de predeterminar el sentido de “nuestra” situación desaparece, o se debilita desde el momento en que *nuestra* situación es múltiple; el “nosotros”, se fragmenta en singularidades que han de corresponder a la situación que ellos mismos erigen y la comunidad aparece como la (des)unión de todas aquellas situaciones particulares¹. El proyecto de una “filosofía expresiva” (así como de una forma de arte o ciencia de tal característica), es parte esencial de la obra de Gilles Deleuze. Contra una concepción de filosofía como representación e interpretación parecieran centrarse sus esfuerzos: nada que interpretar, nada que comprender, al contrario, un puro afán de producción. Tal pareciera ser el lema que atraviesa de punta a acabo sus textos y que debiera delinear, según su perspectiva, también un aspecto no normativo de la modernidad, de lo que para Deleuze constituye la modernidad, lejos de la idea de *télos* y principalmente de toda trascendencia².

¹ A diferencia de Jameson, Deleuze tiene una lectura positiva de la superficialidad característica de los últimos cincuenta años que hemos vivido. Es más, ésta conjura el carácter dogmático de la filosofía abriendo la posibilidad de un devenir no escolar del pensamiento. Al contrario Jameson centra sus esfuerzos en encontrar una pauta cultural que permita subsumir la heterogeneidad de los acontecimientos y así poder salir del caos de lo fragmentario ensalzado por la posmodernidad, si se trata de compromiso confía que el ejercicio immanente del pensamiento es por sí mismo lo único que hace de la filosofía un pensamiento comprometido, a la altura de los tiempos, fuera de toda tradición que hace de tribunal del juicio frente a las nuevas experiencias. La idea de una pauta cultural, si se quiere desde un punto de vista deleuziano, acontece ya en la experimentación misma y no puede ser elevada o universalizada. Es parte del ejercicio propio del pensamiento. No se trata de pensar por otros, por lo mismo, no trata de la representación. Tal sería la consigna que abre el pensamiento de Deleuze.

² Si miramos un poco más de cerca *la letra* de Gilles Deleuze, veremos que para éste en la medida en que la filosofía es concebida como un plano de organización trascendente, una forma de ordenación, de organización del caos general que reina en el mundo sensible; en la medida en que seguimos sin chistar sus leyes reguladoras y su historia, sus grandes líneas trazadas entre un gigante y otro, sus continuidades y progresos, no creamos, en verdad, encuentros que permitan hacer de nuestros conceptos, conceptos vivos, que emergen de nuestra propia experiencia, conceptos que son el resultado, un efecto de un *Lógos* lleno de vida o de muerte. A lo que nos referimos es que sólo en un pensamiento de tales características, un pensamiento de la inmanencia, puede concretarse tanto la ruptura de la escisión de teoría y práctica como la activación de un devenir no-escolar para el pensamiento, pues en estas condiciones, la teoría filosófica se vuelve práctica filosófica y la práctica se erige teoría filosófica, con lo cual la relación de efecto del concepto, se refleja no en una relación unilateral (en la que la práctica engendraría discursos o teorías), sino que es ya la práctica misma una forma de teoría y ella, a su vez, es una práctica, y ambas reunidas en una experiencia. En resumidas cuentas, un pensar que va y viene, que se agita con nuestro propio devenir, constituye en y por sí mismo una teoría que es práctica y una práctica que es a su vez teoría, sólo de esta forma creemos que la filosofía alcanza una nueva potencia: potencia de ser flujo que crece y decrece con nuestra propia vida. Potencia que sólo se alcanza al ser experimentada como un pensamiento que deviene experiencia. Con esto estamos diciendo que el pensamiento experimenta la multiplicidad y deviene a partir de los encuentros que la echan a andar y la convierten, en palabras de Deleuze, en una máquina de guerra. Llamemos a este pensamiento filosofía si se quiere, pero sintiendo bajo este concepto la sangre que corre y que pulsa y que nos mantiene vivos y que sigue corriendo. En esa medida, el pensar que se hace experiencia, que se echa a andar, que abandona la seguridad de la conciencia, la casa del YO, no retrocede ya en busca de un lugar seguro en el que refugiarse de lo que intempestivamente golpea, sino que se pierde y tropieza ciego, habiendo abandonado ya la luz de la razón que permitía a la claridad y distinción de un juicio que, a resguardo de su aparato de control, lo protegía de los excesos del medio, del afuera tan temido en su violencia e imbricación. Por el contrario, nuestro aliento tiene la forma de aquello que huye con la luz, de aquello que sólo aparece con la oscuridad, monstruos del concepto, excepciones del orden y la medida, categorías anómalas que atentan contra la justeza de las ideas, en la ceguera, en la excepción, en la particularidad de un destino abstruso o torcido.

La producción de una estética antirrepresentacional y ya no sólo el proyecto que contemple un análisis tal, se desliza en múltiples escritos entre los que se hallan las obras dedicadas a pintores consagrados como Francis Bacon o pequeñas textos que sirvieron de presentación o catálogo de exposiciones de artistas emergentes¹. Dos ideas (que derivan luego en una sola) creemos se conjugan en el cruce del arte moderno y la filosofía: Imagen y expresión o Imagen-expresión (si eliminamos su distancia), imagen que nada oculta, que no es símbolo o síntoma de una realidad que desde la profundidad la sustenta. Carácter godardiano de Deleuze: justo una imagen y no una imagen justa². En la obra deleuziana, la estética antirrepresentacional, a partir de una primera aproximación, es inseparable del carácter absolutamente expresivo de la imagen: en relación con la pintura, esto definirá el orden explícito o específico de su tarea, la Sensación y su expresión directa o más bien violenta. Nada que entender, nada que extraer más allá de la imagen-color. Sólo un devenir común de obra y espectador en y por la Sensación en el cuadro. Lo mismo sucederá con el cine y la superación del montaje orgánico del cine clásico, en que aún el tiempo estará subordinado al movimiento en el montaje. Pensamiento-expresión. El concepto, liberado de su existencia abstracta, no obedece más a un esquema representativo. El concepto no es la imagen de las cosa, no la representa, o no tendría por qué hacerlo en la medida en que posee una existencia autónoma, un funcionamiento peculiar que lo hacen ser una fuerza o un agenciamiento que se liga a otros, y que produce, por sí mismo, otras diferencias, otros agenciamientos, otras relaciones en el camino de la producción de diferencias.

Hemos caracterizado el proyecto estético deleuziano como eminentemente antirrepresentativo por moverse en los márgenes de lo a-significante, ahora bien, ¿cómo se traducen dichas afirmaciones en orden a la producción artística? La obra de arte moderna, según Deleuze, nada representa, nada quiere decir más allá de lo que por ella misma es: "objeto producido". Sin embargo, esta noción de objeto va mucho más lejos pues, con lo dicho, el proyecto estético deleuziano convierte a la obra de arte y a la filosofía en expresión pura, no como expresión de una interioridad que clama por ver la luz, por salir de la oscuridad, de la ceguera de las profundidades, sino como la expresión de la propia superficialidad que la convierte en simulacro. Con esto, también la filosofía de Deleuze se erige como una estética del pensamiento filosófico que es capaz, en virtud de su carácter inmanente, de construir conceptos "tallados a medida" por un *lógos* singular que hace de la diferencia, no un objeto susceptible de ser representado, sino, el sentido que emerge toda vez que se conjura su histórico carácter abstracto potenciándose su carácter subversivo. Con ello, la obra del filósofo francés, más que una

¹ Cf. "Lo frío y lo cálido" en Deleuze, G, *La isla desierta y otros y otros textos*, Pre-Textos, Valencia, 2005

² El texto al que hacemos referencias es el siguiente: "en la justicia se invoca una conformidad, aunque sea a reglas inventadas, a una trascendencia que se pretende develar, a unos sentimientos que nos empujan. La justicia, la justeza, son muy malas ideas. Hay que oponerles la fórmula de Godard: no una imagen justa, justo una imagen. Da igual que en una filosofía en una película o una canción: no ideas justas, justo ideas. Justo ideas, eso es precisamente el encuentro, el devenir". Cf. Deleuze, G, Parnet, C, *Diálogos*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 13

crítica filosófica al pensar representativo (que deriva en una propedéutica filosófica para un pensar "original"), es una estética del concepto (sólo si en dicha categoría oímos un arte de la creación conceptual). La estética de Deleuze, entonces, adquiere y se agencia la forma de su propio quehacer filosófico al mismo tiempo que la filosofía se convierte en una estética o en una *aisthesis* del concepto, que nada tienen que ver con un tribunal que juzga a partir de las leyes que deben ajustar unos casos, al contrario de esta idea que impregna la imagen dogmática de pensamiento, la estética como filosofía y la filosofía como estética son del orden de la producción, de un ejercicio productivo del pensamiento, que produce su objeto en vez de reconocerlo, que lo fabrica en vez de interpretarlo. Por este camino, incluso las taxonomías deleuzianas son productivas y no representativas, interpretativas o hermenéuticas o dialécticas, pues no se adhieren a sus objetos como corazas que los recubren y paralizan, tampoco actúan como barredoras que quitan los sedimentos o las capas de "falsos sentidos", pues están hechas y están producidas con el único fin de expresar una realidad (sin pretender ajustarse a ella) y no para redoblar su orden, pues tal ejemplo nos llevaría a concebir, como ya se ha hecho, un orden lógico "superior" al orden "imperfecto" de lo real, o un orden lógico que en base a la negación atraviesa la inmediatez ajustando lo real al orden de la mediación dialéctica. La "estetización" del pensamiento es un fenómeno que se sigue al proyecto filosófico de la inmanencia: si no hay que ajustarse a verdades trascendentes sino que hemos de "producir", crear conceptos que permitan recorrer intensamente los problemas¹.

Ahora bien, ¿cómo se manifiesta esto nivel de la imagen fílmica? ¿Qué sucede a nivel del cine, arte al que Deleuze dedicó parte importante de su obra? Para responder a esta pregunta será necesario que tengamos también una aproximación al estatuto de la imagen asubjetiva y asignificativa tal y como la comprende Deleuze. La especificidad del cine es en primer término introducir el movimiento, más específicamente el movimiento en las imágenes. Pero en un segundo término, mucho más fundamental, la más alta potencia del cine se alcanza en una imagen que hace transparente el tiempo, en el que se libera de su dependencia del movimiento. Pero es igualmente el arte del movimiento, incluso más allá de la danza, es el "lugar" por el que hallaremos arte en el movimiento. La danza sólo hace del movimiento un pretexto, una excusa para mostrar la mixtura entre la tensión corporal y la gracia de las poses, de los instantes en que el cuerpo se detiene *para* la mirada, no tanto quizá para el mundo, pues ello no implica una estación "rígida" en que el movimiento se muestra, cuanto el tiempo necesario para que el ojo encuentre allí un descanso. En el cine a diferencia de la

¹ Desde la *Lógica del sentido* podríamos tal vez decir que Cronos es precisamente el que permite ver cómo se escapan las oportunidades de devenir, de crear, de producir encuentros por los que ya no necesitamos ajustarnos a conceptos claros y distintos. El mismo muestra su necesidad de Aión, de lo nuevo, que debe luchar por escapar a la codificación que atenúa la violencia de su emergencia: Cronos quiere morir para que devengamos con Aión y así pueda él volver a nacer en su inagotable poder de homogenización.

danza, en su ley del movimiento, no hay tregua, no hay estación ni detención, pues inclusive en la quietud de un primer plano que muestra un personaje ensimismado que permanece impertérrito y con su mirada perdida, como sucede en *Ordett* de Dryer, incluso allí, el movimiento es absoluto.

La imagen para Deleuze, en el marco de una concepción general y como anunciábamos ya desde un principio, no goza de valor relativo: no es imagen *de* algo, no remite como un significante a un significado. Para que ésta llegue a ser un significante ha debido operarse ya una labor decodificación o más bien de reterritorialización, de atribución o predicación de propiedades que permitan su reconocimiento por medio de extracción de la ley de su repetición (como repetición de lo mismo) o, dicho de otra forma, para alcanzar el reconocimiento (y por consiguiente la representación mental) ha debido intervenir una “voluntad de significado” que “pone” lo que desea encontrar (como sistema de organización y represión de la imagen), desplazando su emergencia o su devenir a un presente identificable. Dicho positivamente, toda imagen, en virtud de la idea de “tiempo descentrado”, es un “cuerpo sin órganos” (CsO) un contenido de variabilidad infinita, desajustado “que tiende al caos”, que como expresión “pura,” es ya la suma de todos los significados atribuibles: escapando de Cronos, la imagen escapa también a la posibilidad de ser subsumida en un serie identificable y organizada. Justo una imagen. No una imagen justa, quiere decir que Aión vuelve incesantemente sobre Cronos para desterritorializar la imagen-CsO. Para entenderlo mejor quizá podríamos ver cómo funciona esto, por ejemplo, en los cuadros de Bacon: esta cualidad de la imagen, es la que nos permitía relacionarnos con las Figuras de Bacon como si tratasen de diferenciales de color que organizan “momentáneamente” un cuerpo, que siempre están en camino, en tránsito, literalmente “en medio”, allende todo lugar claro y distinto; dichos cuerpos en devenir perpetuo sólo daban a pensar un “absoluto indiscernible” que impresionaba en la medida en que éstas escapaban a toda determinación que los limitara a servir de medio para “entender” una historia en el cuadro.

Ahora bien, tal vez tengamos que hacer hincapié en un punto que es imprescindible para entender la idea de CsO (y con ella la de imagen descentrada)- y lo que ella implica-, y todos los conceptos que guardan relación con el descentramiento, la irresolución o la fragmentación. Es importante que veamos la peculiaridad de estar “en medio” para así conectarnos con el carácter puramente expresivo de la imagen: en la meseta *¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?* de *Mil mesetas*, escuchamos decir a Deleuze que más que un concepto esta es una práctica, una experiencia o más bien una experimentación que consistiría en sentir la vida que hay en el cuerpo “por debajo de los órganos” que lo reprimen. Sin embargo, si el CsO se opone a la organización más que a los órganos, de lo que trata esta práctica es de pasar por sobre la represión, de la unidireccionalidad de la interpretación del cuerpo a partir de una estructura, de un principio originador del la orden y la

normalidad de su ejercicio, en vista, no de un nuevo orden, una nueva estructura “más libre”, menos opresiva, sino de convertir la vida en una práctica de deconstrucción perpetua que por lo mismo conserve ciertas cotas de orden, de significancia necesaria para la perversión de la estructura: hace falta conservar buena parte del organismo para que cada mañana pueda volver a formarse; también hay que conservar pequeñas provisiones de significancia y de interpretación, incluso para oponerlas a su propia sistema cuando las circunstancias lo exigen, cuando las cosas, las personas, e incluso las situaciones nos fuerzan a ello¹”. Es por ello que esta práctica reconstructiva -sólo en alguna medida para así no traicionar su carácter eminentemente productivo- tiene al CsO por un límite más nunca como algo dado. No se puede ser un CsO así como no se puede vivir en Aión: son, se podría decir, objetos de afirmación, acontecimientos que debemos operar; diagnosticar y pasar por sobre la represión de todo discurso que tiende hacia la normalidad implica desobedecer, o hacer una experiencia de la “facultad de desobedecer” convirtiendo tal experiencia en la inversión de una práctica que halla en el cuerpo una sujeción a la ley de la normalidad (psicoanálisis, por ejemplo): lo que necesitamos para concretar esta práctica es despertar una voluntad de desobediencia en pro de la búsqueda de una ley propia.

La imagen descentrada y el CsO constituyen la unidad mínima para concretar la a-significancia, pues es gracias a estos dos conceptos como características del Aión que desaparece toda organización trascendente, gracias a lo que desaparece también el carácter interpretable de la imagen al deconstruir toda supuesta unidad semántica de la imagen; al liberarla de su función representativa, pues siempre falta a su centro, la imagen se hace un CsO dispuesto para la experimentación, o bien para ser expresión directa del tiempo. Materialidad de la imagen. De lo material en el arte que acaba con el valor relativo de los elementos del plano cuando están referidos a una función discursiva. La imagen fílmica como CsO significa que funciona como expresión pura fuera de un centro subjetivo que la ordena, que la determina a partir de una estructura dada. Con la imagen carente de centro se da una independencia con respecto a un sujeto que reconoce la imagen, que la percibe como un doble del mundo, y con el CsO el cuerpo de la imagen se hace experiencia acabando absolutamente con la idea de un sujeto que contempla o que interpreta. Experiencia de la imagen; Inmanencia de la imagen.

3.3.4 Jaar-Marker: contra el monopolio de las imágenes

“Y las obras fallan. Porque se caen del lado de la información o del lado del espectáculo... como encontrar un equilibrio tan perfecto que informe, conmueva,

¹ Cf. *MM* p. 165

mueva a pensar y a actuar... cómo se hace... no tengo idea”¹.

Alfredo Jaar es artista visual radicado en Estados Unidos desde 1982 después de dejar su país natal, Chile, en plena dictadura militar de Augusto Pinochet. En 2006 ha sido emplazada la primera exposición en su país de origen. Arquitecto de formación y con estudios de cine, su obra se realiza en el encuentro de la fotografía, el video y la instalación como una pedagogía y una crítica de las imágenes para el mundo actual, y permanece abierta al público fundamentalmente como una interrogación social sobre el vínculo indisoluble que experimentamos frente a las imágenes “nosotros”, los medios y los acontecimientos que han marcado nuestra época.

El trabajo de Alfredo Jaar *expone* lo que podríamos denominar la ausencia de lugar para la extrañeza y el conflicto en la ciudad-mundo, situación que podría verse facilitada por la puesta en escena de la “comunidad de las afecciones” que se manifiesta en las imágenes homogéneas del dispositivo informático. Gracias a la dominación de la información instantánea en la actualidad no sólo se impone un mismo contenido: se ve lo que debemos ver, lo que se selecciona entre los hechos del mundo como portador del interés general, sino que se impone una misma puesta en escena que hace posible que la realidad sea sentida como historia en directa careciendo, sin embargo, de todo valor humano. El ejemplo más claro y terrible lo constituye la cobertura internacional frente al genocidio ocurrido en Ruanda el año 1994. En el país africano en esa época, desde 1991, se desarrolló una guerra fundada en el racismo del gobierno hutu que terminó con el exterminio de un millón de personas de la minoría tutsi. Los pormenores de ese hecho abominable constituyen la vergüenza de nuestro mundo civilizado. En el siglo XIX los alemanes se hacen de los territorios de la región que habitaban dos grupos, los hutus y los tutsis, pertenecientes a una misma etnia, banyarwanda, donde los segundos se presentan como los señores de los primeros. Tras la segunda guerra mundial los belgas se hacen cargo del control del territorio e intervienen en la propia división de las etnias: un tutsi será un hutu si cuenta con menos de diez vacas. Quienes corrían esa suerte serían confinados a trabajos forzados. En el 1973 un hutu, Juvenal Habyarimana, se hace con el poder mediante un golpe de estado y se desata una guerra civil que dura hasta 1978. Con el control absoluto en el gobierno éste permanece en la dirección del país y asegura su reelección en 1988. Tres años más tarde, con la vuelta de exiliados tutsis, se desarrolla una nueva guerra civil a la que Habyarimana reacciona con dureza. Desde entonces se desarrolla un proceso de exterminio, fundado en el racismo y en la división que habían impuesto los belgas; y fue llevado a cabo por paramilitares entrenados por el ejército oficial para asesinar toda resistencia y todo miembro de la etnia tutsi. Ya entrados en el año 1994 se desarrolla el

¹ Alfredo Jaar en “Conversación en Chile”, en *Jaar SCL 2006*, Catálogo de exposición Fundación Telefónica, Santiago de Chile, 2006, p. 83

genocidio a vista y paciencia de la comunidad mundial. En una entrevista en plena preparación de su exposición en Chile, Jaar explica los primeros pasos de su trabajo:

Lo primero que tenemos que hacer es informar porque los medios de prensa no lo hacen o lo hacen de manera salvaje [...] la gente no sabe nada. Recibe la información fragmentada inconexa, filtrada por cierta ideología. Lo primero que hay que hacer en una obra es ofrecer un pequeño contexto de información. Políticamente mi primera función es decir existe un país, hubo un genocidio, y no hicimos nada, murieron un millón de personas, esto es lo que podríamos haber hecho. Me podrías decir esto no es arte. Pero hay maneras y maneras de hacerlo. Si me quedo solo en la información pública, bruta, no es interesante como arte [...]¹.

A través del devenir información del mundo éste *parece* conservar una cierta unidad *pese a* que se derrumba en guerras y violencias. El trabajo de Jaar precisamente confirma lo que venimos intentando exponer, a saber: la ciudad no existe sino como representación, como el cuadro que presenta su orden más allá de la confusión y la violencia. Ese cuadro sería pues el testigo o guardia de la historia del “nosotros”, de la comunidad impenetrable que sobrevive a la división que introduce el conflicto y la *stásis*. En esa línea, el punto central de este apartado constituiría analizar el lugar del conflicto en la representación actual de la ciudad-mundo, testigo directo de los acontecimientos, tal y como nos muestra el trabajo de Alfredo Jaar: en el momento cuando más imágenes del mundo tenemos en menor medida se nos hace visible. Por ello, donde no hay más que impotentes imágenes de acontecimientos terribles; allí donde la imagen carece de toda singularidad; allí donde el cliché reina, vamos a intentar mostrar la posibilidad de un nuevo montaje de imágenes que permita deshacer la homogeneidad de “la comunidad de las afecciones”.

La tesis que proponemos indagar es que la comunidad de la afecciones proyectada por Platón es el modelo de construcción de la propia “ciudad genérica” lo cual quiere decir que tal modelo para pensar la ciudad no está solamente al origen de occidente, sino que define el propio occidente, como una cierta necesidad estética descubierta por la filosofía política, que tiende a eliminar lo político mismo, el conflicto. De acuerdo a esto, se puede traducir en una fórmula concisa el modelo que abstrae la política de la ciudad griega: *pólis* se denomina al monopolio de las imágenes que funda un sistema político de las afecciones. La síntesis de la utopía platónica – que de cierta manera borra la oposición ente *cit  * y *ville* o entre *polis* y *asty* – se resume en la idea de que una verdadera comunidad puede hallar lugar, siempre y cuando tenga lugar un espacio afectivo “imaginario” para la vida que es toda ella “pública”. Y esta esperanza sólo podría verse concretada a partir de la extensión de una sola “puesta en escena”, mediante la organización de “sensaciones” y “sentimientos” de / para los ciudadanos. Para lo cual será fundamental de reducir la visibilidad o hacer invisible lo extraño, de hacernos insensibles a

¹ *  dem.*

todo aquello que inquiete la unidad del “nosotros”, de concretar una especie de ceguera colectiva frente a cualquier acontecimiento que pueda dividir la comunidad y mostrar así su propia debilidad de base. Pues el remedio a la enfermedad de la ciudad de ayer y de hoy, la división del sentimiento, se halla como para Platón no en el abandono de las representaciones, sino en su puesta en escena, en su encuadre, en concentrar las representaciones de manera que procuren el respeto a la ley¹, que exciten el alma en la justa medida sin despertar los “deseos del cuerpo”, de forma que su rectitud haga crecer la ciudad que ha caído en el “desasosiego” y el vicio². La ciudad –*asty*– pareciera ser incapaz de sostener el compromiso de la comunidad –*pólis*– de no mediar la cura y la refundación de ambas. La unión verdadera de ciudad y comunidad se lleva acabo en eso que hemos denominado, de acuerdo a Platón, “comunidad de las afecciones”, modelo de unidad estético-política de la comunidad en base a la desaparición de toda extrañeza³. ¿Cómo funciona este modelo? A partir del “monopolio de las imágenes” la política está decidiendo el destino de la comunidad, que a ojos de Platón no es otro que potenciar la unidad y evitar la división, el mayor de los males⁴. Promoviendo la circulación de las correctas imágenes la política hará posible que los individuos construyan la familiaridad –que toda *pólis* supone– a base de afectos. La ciudad, el lugar habitado, deviene teatro, escenario por el que se deslizan las imágenes comunes cargadas de ese “sentimiento familiar”. Tal devenir estará a la base del orden de las instituciones de la ciudad, del orden del territorio y de la jerarquía de gobernantes y gobernados. En suma, la buena circulación de afectos ha de ser la garantía de la unión familiar que permite que la ley y la autoridad en la ciudad se vivan sin constricción. insistimos: fundar una unidad que sea más fuere que la confusión y el ruido de la vida cotidiana en el seno del lugar que ocupa la ciudad, que pueda, por así decir, construir una especie de comunidad definitiva que logre finalmente imponer una matriz a la tierra; encarnar el afecto de la unidad, que pueda proyectarse sobre el conflicto, que pueda borrar su huella del lugar que comparten los ciudadanos. En suma, la verdadera comunidad debería ser el “espejo de la eternidad”, debería erigirse como la “memoria incorruptible” del

¹ En el pasaje siguiente Sócrates retoma las palabras de Adimanto respecto de la naturaleza de la justicia por relación al alma. De la justicia –explica– muchos han hablado, pero entre todos nadie ha mostrado que es en sí la justicia y injusticia, por su propio poder en el interior del alma, nadie ha hablado, nadie ha suficientemente demostrado que la justicia es el mayor bien y la injusticia el peor de los males: “pues si desde un comienzo hubierais hablado de este modo y desde niños hubiésemos sido persuadidos por todos vosotros, no tendríamos que vigilarnos los unos a los otros para no cometer injusticias, sino que cada uno de nosotros sería el propio vigilante de sí mismo, temeroso de que, al cometer injusticia, quedara conviviendo con el peor de los males”. Cf. *República* II, 367a.

² Habiendo afirmado que habrá dos clases de discursos, un discurso verdadero y uno falso, y que el falso puede servir –en la medida en que guarda cierta verdad– de alguna manera la educación en la primera infancia, Sócrates dice: “parece que debemos supervisar a los forjadores de mitos y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario. Y persuadiremos a las ayas y a las madres que cuenten a los niños los mitos que hemos admitido, y con estos modelaremos sus almas más que sus cuerpos con las manos. Respecto a los que se cuentan ahora, habrá que rechazar la mayoría”. Cf. *República*, II 367c

³ En *Menéxeno* se habla de la memoria en tanto que monumento público y de los hechos dignos de ser recordados. Cf. Platon, *Ménéxene* 243c 244b

⁴ Cf. *República*, 462 a–b

orden cósmico y encarnar el sentimiento correspondiente en el propio humus de la *pólis*. No se trata de un simulacro de familia instalado en la ciudad, no se trata de enmascarar la no identidad y la extrañeza de aquellos que constituyen la comunidad. Platón piensa en erigir de una vez por todas la verdadera *pólis*, donde la comunidad tendría los mismos sentimientos y costumbres correspondientes al orden de lo bello y lo bueno. Pero, para ello, es completamente necesario que el orden nazca en el seno de las percepciones de cada uno, fundando una comunidad de las afecciones¹. Pues a partir del momento en que sea posible “sentir el orden”, cuando la ley sea régimen estético, una comunidad sin conflicto podrá ver la luz del día. Sólo en ese plan, la extrañeza desaparecerá, pues no restará lugar que para aquello que recuerda la memoria del “nosotros”, es decir, para las imágenes que saludan la vida colectiva, donde no quedará ninguna huella de sufrimiento ni división en el seno de la comunidad.

Chris Bouche-Villeneuve alias Chris Marker es un fotógrafo, cineasta, videoensayista y artista visual francés. “El más célebre de los cineastas desconocidos”². El mismo ha contribuido a su anonimato o mejor dicho a la dispersión de su prolífica obra, que cuenta con más de cincuenta títulos sólo en cine, con la utilización de distintos seudónimos entre ellos el más conocido, Chris Marker, y otros como Jacopo Berenzini³. También otro motivo de su perfil silencioso es su colaboración con uno de los cineastas de mayor renombre en Francia, Alain Resnais. Junto a este realizan a principios de los años 1950 dos proyectos bastante disímiles entre sí : una reflexión documental sobre el colonialismo del arte africano en *Les statues meurent aussi*, y un documental sobre los juegos olímpicos de Helsinki de 1952. Desde estos primeros años Marker continuará sus viajes que se extienden por más de dos décadas⁴ influenciando indudablemente su trabajo de artista. No obstante, un enigma tendremos que comprender leyendo las siguientes palabras de Marker: “*Après avoir fait tous les tours du monde possibles, seule la banalité m'intéresse*”⁵.

El trabajo de Chris Marker en la *Jetée* y *Sans Soleil* propone una concepción crítica de la ciudad y la historia, primero, a partir de una fabulación del fin del mundo donde la imagen fílmica renuncia al movimiento y, segundo, a partir de una cartografía de Japón y Guinea Bissau donde se presentan a la vez *oprimidas y liberadas* de las guerras y revoluciones del siglo XX *detrás* de la lectura de unas cartas que reflexionan sobre la memoria. *La Jetée* es una obra singular, ya que está compuesta de fotogramas fijos, denominado “foto-roman”, anulando casi todo recurso a la imagen-

¹ “Il s’agit de respirer le même air, partager les mêmes sentiments et habitudes. L’unité civique n’arrivera que grâce à la communauté du plaisir et du douleur (*koinonía edonés te kai lypes*)”. Cf. *La République*, IV

² Dubois, Philippe dir., “Recherches sur Chris Marker”, *Theoreme* 6, París, Presses Sorbonne Nouvelle, 2006, [introducción] p. 5

³ Cooper, Sarah, *Chris Marker*, Manchester, Manchester University Press, 2008, p. 1

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 18

⁵ Marker Chris, *Le dépayé*, París, Herscher. Citado por Baecque, Antoine de, *L’histoire-caméra*, París, Gallimard., 2008, p. 441

movimiento, mostrando que el movimiento no es necesariamente el *quid* del cinema¹, sino que puede producir su propia reflexión en una toma de distancia radical. La fotografía ofrece la oportunidad emprender una empresa como esa; pues tiene que aquí un extraño poder: conducirnos a los orígenes del cine como a los primeros pasos de un ser humano a través de un corte inmediato, al mismo tiempo con la misma celeridad nos puede llevar hasta la propia muerte². Finalmente, presentes todas las imágenes en una única línea se nos muestra la dislocación del tiempo, la coincidencia entre futuro y pasando deshaciendo todo presente en la muerte. La muerte, la memoria y le tiempo se reúnen en torno al viaje que se desdobra en un viaje introspectivo o psicológico y en un viaje “real” a través de épocas vividas y futuras que despliega todo el tiempo como experiencia integral de su propia duración. Así, confiamos, también lo ha señalado Philippe Dubois:

[La conception du temps] elle est, pour ainsi dire, á double détente, c’est á dire qu’elle opère á la fois dans l’ordre thématique (la trame narrative) et dans l’ordre discursif (sa nature phénoménologique). D’un côté, elle passe par le développement apparent d’un jeu temporel cultivé en l’occurrence sous les effets de surface [...] et de l’autre elle opère par le déplacement en profondeur. [...] Ou plutôt elle opère dans un mouvement strictement dialectique entre une conception analytique du temps [...] et une conception phénoménologique : le Temps vu non du point de vue arrêté (donc externe) mais du point de vue du mouvement lui-même. D’un côté le temps photographique objectivé [...] de l’autre le temps cinématographique vécue comme expérience de la durée. [...] La jetée mer les deux en un : cinématogramme. Et il en fait le sujet de son histoire³.

En cuanto a la historia del film o foto-novela, un narrador nos señala que nos encontramos después de la Tercera Guerra Mundial “frente a la destrucción de toda vida sobre la superficie de la tierra, a la desaparición definitiva de la ciudad y a la prohibición del espacio que es el origen de la corrupción”. La puesta en escena de Marker no parece indiferente a la suposición de tal hecho, como si el cine de las imágenes en movimiento fuese incapaz de retratar tal destrucción, de seguir un movimiento violento que de un golpe acaba con la vida. Frente a esa imposibilidad el artista retoma la prehistoria del cine, vuelve hacia las instantáneas, fotogramas, o cinematogramas como los denomina Dubois, que nos ayudan a experimentar el tiempo, su completa duración, para vaciar al destino de su violencia contenida y desplegada en un solo momento. Tal parece que, como lo señala Antoine de Baecque refiriéndose a *La Jetée*, el tiempo cinematográfico, mediante el montaje del modo de ensayo lograría dar cuenta de una profunda herida en la historia contemporánea cautivada por la angustia

¹ Cf. *Ibid.*, p. 45

² Cf. *Ibid.*, p. 46

³ Dubois, Philippe, “La Jetée de Chris Marker ou le cinématogramme de la conscience”, en “Recherches sur Chris Marker”, *Théorème 6*, op. cit., p. 39

apocalíptica de las experiencias traumáticas¹, pero frente a las cuales nos hallamos siempre sin memoria.

En un segundo caso, en *Sans Soleil*, nos encontramos ante una reflexión penetrante acerca de esa *impossible possibilité* de la memoria en la época en que el horror comparece en imágenes que ninguna retina es capaz de conservar, condenando al olvido la destrucción del hombre por el hombre. De fondo puede verse la vida contemporánea aparentemente reconciliada donde el único testigo de la escisión: la ciudad construida con retazos de épocas diferentes. Este trabajo de Marker nos parece tocar unos puntos comunes a los que hemos venido tratando y que nos hacen volver nuevamente sobre las pistas de Platón, específicamente ahora al *Timeo* y a la mención de la *khôra*, el asiento del devenir: se distinguen tres tipos de seres: el primero, idéntico a sí mismo; los segundos, imitación del primero; el tercero, un género especial: receptáculo y alimento². *Khôra* es pues “lugar” del devenir de los cuerpos³, del movimiento y, por lo mismo de la corrupción y de la confusión⁴; *khôra* es el “lugar” de los cuerpos modelados, vale decir, de aquellos elementos que tienen la corrupción como característica fundamental puesto que no son eternos como los modelos de los cuales se forman⁵. Estos tres seres, se señala igualmente en *Timeo* –los que son *propriamente*, los que devienen y el asiento del devenir– son desde *antes* del nacimiento del cielo. La *khôra*, lugar y alimento, recibía las formas por las que venían a hacer todas las apariencias aún sin medida y sin equilibrio; acogía en su seno los cuerpos que se mezclaban antes del nacimiento del Cosmos⁶. A ese caos primigenio *posteriormente* el demiurgo impone las formas y las deja en su estado perfecto⁷. La imposición de las formas, podemos pensar, coincide con el orden cronológico del tiempo. En ese sentido, dejando ahora el discurso de Platón, el Tiempo –en sí mismo cósmico– viene a ser el juez de la confusión, el maestro que se impone y que restaura el orden de los seres idénticos a sí mismos gracias a la jerarquía que establece entre lo que debe permanecer y lo que debe sucumbir. En el centro del discurso de Platón, destacamos, el orden cósmico debe “ajustar” cualquier desviación de la jerarquía que debuta con la idea y que se extiende hasta las cosas más insignificantes. Más precisamente, el propio Cosmos tiene la posibilidad de recobrar su orden en el que cada organismo y cada órgano se relaciona con los otros de acuerdo a su función específica y necesaria. Pero existe otra figura fundamental en el cuadro cósmico que traza Platón: el sabio aparece como *instrumento* del orden el mundo que reencuentra su potencia orgánica, su funcionalidad perdida o atrofiada. En ese esquema el sabio es quien es capaz de distinguir en la

¹ Cf. Baecque, Antoine de, *op. cit.*, p. 391

² Cf. *Timée*, 49a

³ Cf. *Timée*, 50a

⁴ Cf. *Timée*, 50d

⁵ Cf. *Timée*, 50c

⁶ Cf. *Timée*, 52e

⁷ Cf. *Timée*, 53b

multiplicidad y en la heterogeneidad su sumisión a la unidad. Y, no obstante, gracias a la *mera* existencia de la heterogeneidad persiste como tal la posibilidad de la “confusión” y del “ruido” que afecta la armonía del cosmos–*arkhé* que descubre el filósofo. La propia existencia es así la posibilidad de la heterogeneidad, no tanto de las copias entre sí, sino de los simulacros, de los seres carentes de idea, incapaces de obedecer y someterse a la jerarquía del buen orden que establece la salud del organismo, del hombre, el mundo y el cosmos. Si esto es así, es porque, si bien la existencia es el lugar del *pathos*, de que cada cosa se constituya a sí misma según la posibilidad de afectar y ser afectado, de ordenar y ser ordenado¹ –en suma, de acuerdo a la posibilidad de establecer la mayor o menor dignidad según el grado de soberanía²– también el propio *pathos* está íntimamente ligado a *nosos*³, enfermedad des–ajustamiento y pérdida temporal o definitiva del orden, y, en esa medida, a la pérdida de la buena relación jerárquica entre los órganos del organismo que debiese reflejar el cosmos en la *pólis*.

Tales ideas nos permiten establecer un diálogo con las obras de Marker. En *La Jetée* todo espacio había sido prohibido por un poder central en razón del riesgo de ver renacer una heterogeneidad salvaje, el desarreglo de los buenos afectos, el buen *pathos*. Así, puede entenderse la frase siguiente de *La Jetée*: “sólo la fidelidad al tiempo testimoniaría la posibilidad de hacer recomenzar la especie humana”. Sin embargo, la acción del tiempo no se reduce a la sola manifestación del triunfo de la jerarquía de los seres, no tanto porque la existencia sea ella misma corrupción –cuestión que sería natural a los entes– sino porque hay siempre entre los hombres esas imágenes y deseos que confunden la armonía de los buenos hábitos y los buenos afectos. Con lo cual, es ahora posible pensar en la inversión de la relación precedente. Se puede decir que el tiempo ha sido multiplicado y fragmentado por los hábitos que reproducen en el mundo los hombres y su geografía. Y que el espacio, por el contrario, ha sido definitivamente medido gracias al orden y la jerarquía de una colonización imaginaria que hace posible la familiaridad de un nosotros que habita la “ciudad–mundo”.

La política de Platón es en último término una política de las afecciones para fundar la buena unidad y evitar la separación que –según *República*– es lo peor para la ciudad. Y habíamos anunciado que tal modelo define la ciudad como representación de la unidad, ya que incluso hoy se mantiene el imperativo de fundir la comunidad en un solo afecto frente a un suceso, imagen o cosa. Si lo volvemos a recordar es para mostrar que no es tanto la expulsión de los poetas lo que tendría por ejemplo que llamar la atención en la República, sino la subordinación de su arte a los fines del Estado, si quiere éste ser uno excelente, uno donde la tristezas y alegrías son sentidas al *unísono*. Desde entonces, crear las

¹ Pradeau, Jean François, *La communauté des affections*, op. cit., p. 39

² Cf. *República*, II 380e-381b.

³ Cf. Chantraine Pierre, *Dictionnaire étimologique de la langue Grecque. Histoire de mots*, Tomo III, op. cit., pp. 756-757

imágenes adecuadas a la comunidad es la cuestión esencial de una “política de la imagen”, de manera de lograr evitar la inquietud de los hombres, débiles criaturas que poco o nada pueden hacer frente a la violencia de ciertos simulacros, que hacen renacer constantemente la heterogeneidad en el seno de la comunidad. Desde Platón podemos entonces percibir esa necesidad de homogeneidad en la ciudad donde la imagen puede estar en dos lados opuestos: puede ser lo que divide (simulacro), puede ser lo que une (Memoria). Ambas imágenes pertenecen a dos formas de arte. Uno que sirve a la inscripción en la comunidad –un arte del Estado– y uno que no se subordina a ningún fin y que por ello actúa contra el Estado. El trabajo de Marker sirve al segundo tipo de arte. En *Sans Soleil* los diferentes hitos urbanos, divididos entre las costumbres ancestrales y los actuales hábitos tecnológicos que se da cita en la capital del Japón, nos hacen pensar en la contemporaneidad de distintos tiempos o en la falta de unidad temporal del presente. Dicho de otra manera, las distintas temporalidades aparecen como los pilares que sostienen la memoria de cada individuo que se constituye, así mismo, como un cruce de tiempos, donde, por ende, cada cual se haya dividido en su propio seno, destacando en escorzo la fragmentación de una ciudad aparente continua o “genérica”. En su repertorio de imágenes sobre la gran capital nipona el montaje testimonia que cada imagen y cada hecho que compone la cadena de la heterogeneidad cotidiana ha sido concebida para interrogar al espectador, bien para afectar y remecer lo más profundo de los hábitos y costumbres que constituyen la propia subjetividad. ¿Con qué motivo? Pues en dicha acción se juega la posibilidad de expresión de la falta de unidad, la expresión de la extrañeza en el seno de la homogeneidad de la “máquina de información planetaria” que sostiene la ciudad-global. Según Rancière no se trata de que hoy en día existan demasiadas imágenes, al contrario, la verdad es que hay demasiado pocas que puedan contarse como expresiones singulares¹.

Por ello, según nuestra hipótesis, el diario de Krasna en *Sans Soleil* muestra precisamente lo desconocido en lo “archiconocido”, lo invisible a partir de lo visible al concentrarse en la arquitectura efímera de la vida cotidiana. Su trabajo en otros términos permite adentrarse en el propio montaje de hábitos y costumbres, llegando por ese camino a la expresión de los distintos ritmos que componen la fragilidad de “nuestro” propio presente. La memoria que hace emerger su trabajo nada tiene que ver con la cadena de imágenes carentes de singularidad, propias de la gran Memoria de la “máquina de información planetaria”. Al contrario, la suya parecería mostrar que las imágenes no se reducen a ninguna la jerarquía que vendría a poner orden a la heterogeneidad. Éste film muestra la vida en acto de una geografía urbana que apela a un registro distinto del que contribuye a gestar la Memoria presente en el trabajo de Platón y en el dominio de la memoria “heroica”. Precisamente, Este último punto pareciera ser uno de los más importantes en el film de Marker. La falta de heroísmo y

¹ Cf. Jacques Rancière, “Le théâtre des images”, en VVAA, *Alfredo Jaar, La politique des images*, JRP/Ringier, Musée Cantonal des Beaux Arts, Lausanne, 2007, pp 71 y ss.

monumentalidad da paso a una memoria para la cual la imposibilidad de la memoria constituye la memoria misma. En la geografía de *Sans Soleil* se puede ver la ausencia de un “nosotros” general o, más precisamente, se presencia la disolución de la memoria de “pueblo”, “nación”, “partido”, y, en su lugar, se ven crecer las pequeñas bandas, los falsos monumentos incapaces de unir o fundar una comunidad homogénea. La síntesis de su trabajo es, pues, que la “memoria común” es imposible, ya que cada lugar convoca de manera fragmentaria y parcial. Frente a la multiplicidad fragmentada el montaje del cineasta no pretende reconectar imágenes y experiencias heterogéneas, sino reflejar en escorzo el recuerdo latente del horror que da lugar al estallido de la memoria y a la imposibilidad de la realización del nosotros, anhelo de la “historia mayor”, donde se intentó producir la identificación de la “Historia” con la historia particular de un pueblo, la identificación del hombre con unos rasgos raciales particulares, la identificación del nosotros con una nación determinada... montaje que en definitiva nos recuerda que “pueblo” sólo debiese existir como una promesa de alteridad... como “el pueblo que falta”, en palabras de Deleuze¹. Según éste el carácter político del cine se juega poniendo en escena “lo que juega en contra”. Lo que impide hablar de un “nosotros”, lo que marca su desfondamiento es, a fin de cuentas, esta característica que define la cercanía del cine a lo “real”: “todo pasa como si el cine moderno –escribe Deleuze– no se constituyera sobre una posibilidad de evolución o revolución, como el cine clásico, sino en las imposibilidades”².

Hay distintas maneras de mostrar ese vínculo del cine con lo real. Ya lo mencionábamos a propósito de la necesidad trabajar la historia mediante la ficción como lo hacía Marker en *Tombeau d’Alexander* mostrando que ninguna evidencia une la imagen a los hechos, sino que ese vínculo yace perdido y debe ser siempre (re)creado. El cineasta trabaja precisamente en ese descentramiento por el que se hace imposible ligar *de derecho* el pasado con sus imágenes. Esto lo vemos claramente en *Sans Soleil*. Allí, la vida autónoma de las imágenes de televisión y la acumulación de las imágenes de archivo apuntan a un mismo problema: se ha roto el lazo entre los hechos y su presente. La circulación incesante de las imágenes contribuye a enterrar los hechos en un pasado ciego. Por ello, la estrategia de Marker es crear no un antídoto contra el olvido sino producir con lo más cotidiano, con esa imagen que nada testimonia, una singularidad. Para ello el trabajo del sintetizador va a disolver las imágenes a la velocidad de su propio movimiento, ejerciendo una especie de violencia contra todo lo reconocible, enfrentándose al elemento positivo de cada imagen y por esa vía al cliché, a ese contenido registrado que nada puede decir de su momento de realidad ya por siempre pasado. De esa manera el principal *enemigo* cae derrotado, a saber, las imágenes de los medios “con su realidad compacta y transportable”.

¹ Cf. *IT* p. 288

² Cf. *Ídem*.

El trabajo de Marker buscaría dar a las imágenes la posibilidad de ser *Figuras*, en el sentido de *Francis Bacon. Lógica de la sensación*. Así lo entendemos cuando el narrador de *Sans Soleil* afirma: “se trataría de dar a las imágenes la posibilidad de ser nada más que imágenes, fuera de la realidad pasada inaccesible”. Pulsión pictórica del cine de Marker. Para Deleuze ese deseo funciona como una máxima hablando del trabajo de Bacon. En sus palabras, el artista hoy intentaría deshacer el carácter *figurativo, ilustrativo y narrativo* de las imágenes puesto la creación propiamente tal no cuenta ni con un modelo al que deba ajustarse ni con una historia a la que deba subordinarse¹. Sin embargo, un ejercicio de construcción creación y producción de imágenes sin modelo ni historia es un trabajo que sin embargo esta íntimamente ligado a la representación o mejor dicho a la confrontación con el cliché que contiene y transporta. El propio Bacon lo señala en una entrevista: los clichés están sobre la tela y hará falta ahogar en primer lugar todo eso², lanzarse a la tempestad que va hacer huir los clichés³. Hacerse a la tempestad no es nada sencillo. Requiere un arduo trabajo como bien lo ha mostrado Marker: violentar la imagen, deshacer el cliché, debe acompañarse de una práctica sostenida, de una ascética que sitúa al cineasta en la encrucijada de impedir la asimilación convencional de las imágenes y al mismo tiempo su conversión en monumento impenetrable. En otras palabras, la imagen debe sostenerse en ella misma para ser capaz de interrogarnos. Con ese fin, Marker ha creado un medio indirecto de acción interviniendo la presentación habitual de las imágenes de televisión, de registros históricos, etc., de ese mundo cotidiano que sostiene nuestra imagen de mundo. Tal sistema, puede decirse, arrastra consigo el mundo y sus límites; devuelve a la imágenes la posibilidad de ser figuras, deshaciendo su sentido, borrando su significado. Como puede apreciarse en *Sans Soleil*, no se trata de asumir la tarea hermenéutica de restituir un contexto que devuelva uno o ambos, sentido y significado, ni asumir su realidad de significantes, sino conformarse con un diagrama provisorio, un “delirio” que sirva de antídoto al hábito de dotar a las imágenes de significado o más precisamente de remedio *contra* la voluntad de significado, síntoma de un actitud de prejuicio o pseudocientífico que domina nuestra percepción. El diagrama o el delirio nos conducen al contrario a reencontrarnos con un arcaico sentido de la imagen que produce su experiencia activa. Marker muestra en esa línea la importancia de las leyendas. “Las leyendas –dirá el narrador de *Sans Soleil*– están hechas para descifrar lo indescifrable, pues las memorias han de contentarse con sus *propios* delirios, con sus derivas”. Las leyendas serán un tipo de creación singular que renuncia a la fidelidad del sentido o, más precisamente, a la necesidad de ligar las imágenes con una razón. Lo propio de la leyenda es afirmar el valor social del rumor que se convierte en relato, tomando como punto de partida una imagen o un recuerdo que es siempre una ficción. Su valor se haya precisamente en asumir que la memoria es una

¹ Deleuze, Gilles, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, París, Seuil, p. 12

² P p. 42

³ Cf. *Ibid.*, p. 43

instancia modelada por el olvido y, de esa manera, que está necesariamente atada a esos mojones que forman el presente. Poco importa la existencia de un pasado común en los relatos de la “verdadera” Historia. Lo que importaría sería nuestra participación activa en la creencia en *otro* mundo compuesto de múltiples memorias o leyendas que dialogan con una pasado imposible de poseer. “La locura –dirá el narrador– protege como la fiebre”. Esto nos recuerda la diferencia entre dos formas de historia. En términos deleuzianos todo consiste en escapar al inscripción moral y molar de la Historia, en la necesidad de escribir e inscribir los hechos fuera de la Historia mayor, del tiempo que se impone como un repertorio de imágenes prefiguradas. El delirio involucra, en suma, nuestra participación en la producción del devenir minoritario, que de alguna manera constituye una propuesta para comprender vivir y proyectar la historia: “yo pienso –dirá la del narrador de *Sans Soleil*– en un mundo donde cada memoria pueda crear su propia leyenda”. Este anhelo que transmite en su parte final puede entenderse como la urgencia de hacer hablar voces múltiples, la extrañeza misma, en lugar de intentar representar una sola voz en la “memoria común”. La “política” de *Sans Soleil*, en ese sentido, hace posible el concierto entre memorias diferentes, sin definir las o aglutinarlas a partir de un elemento común que las ordene, como el presente de la historia, anunciando la posibilidad de un devenir menor que escapa al tiempo del “nosotros”.

La imposibilidad de diagnosticar un argumento central en *Sans Soleil* que permita establecer el sentido del ensamble de elementos dispares; que sirva de razón a la heterogeneidad, aparece como el medio más adecuado para mostrar la ruina de la memoria común, sostenida en imágenes llenas de significado, y para ofrecer en su lugar una imagen heterogénea de lo heterogéneo. Tal vez, ese es el único modo de comprender la dislocación, es decir, mediante la dislocación misma. Tal intento se pone en juego contra la mundialización de la ciudad donde es posible *ver las mismas cosas*; donde la red de información planetaria *nos da* la oportunidad de conocer en tiempo real todo cuanto ocurre. La ciudad planetaria se despliega como el testigo directo de todo lo que pasa en el mundo, donde en lo sucesivo los acontecimientos son seleccionados y preparados por la máquina de información planetaria constituida por todas las manos de los usuarios de la inmensa plataforma técnica que habitamos. El mundo, de hecho, aparece como una gran familia vigilada por los ojos de los espectadores y los consumidores, como lo habría deseado el propio Platón: los hombres buscan *sus* imágenes, aquellas que *les* aproximan, aquellas que *les* tocan, porque ellas están siempre disponibles para el “nosotros”, ya que, de cierta manera, ellas son lo que mide la unidad de nuestra sensibilidad común. Todas esas manos, sin embargo, no son capaces sino de contribuir al montaje mundial de imágenes, que es el dispositivo que confiere unidad a la “escena global”. Gracias a esta escena –como un decorado– el “nosotros” aparece como una gran familia capaz de sentir y de ser afectado por las mismas cosas o, al

contrario, de no sentir o de no ser afectados por ciertos acontecimientos. En el mayor de los casos, ante nuestros ojos de espectador o de actores de este mundo de redes, las imágenes son seleccionadas y montadas de tal forma que, incluso, la extrañeza parece ser familiar. ¿Qué sucede allí cuando pretendemos decir y *somos* dichos? De lo que se trata es de que todo decir depende en último término de la *mise en scène*; de la presencia casi ineluctable del cliché asociado a la imagen. En razón de ello es que hay ciertos acontecimientos que no alcanzan a hacerse sensibles en imágenes, que no circulan por ninguna de las redes de información y que, de la misma manera, no pertenecen a la memoria del mundo que ve y del mundo visto que “nosotros” compartimos.

En suma, la ciudad-mundo aparece como un gran repertorio de imágenes, una red en la cual las informaciones y las mercancías circulan a la velocidad del instante. Sin embargo, la virtualidad de la ruptura está siempre allí como un devenir por el que la ciudad se disloca. ¿Cómo acontece tal dislocación? Precisamente gracias a que la extrañeza que habita lo familiar. En otras palabras, gracias a que la “dislocación” es condición de la “locación”.

3.3.5 La arquitectura de la extrañeza

Para Jaar la cuestión fundamental es la de cómo hacer visible la extrañeza, cómo llegar a la constitución de un documento que permita hacer sensible la violencia que deniega la existencia de ciertos seres humanos, que les impide compartir un lugar del mundo; cómo fijar nuestros ojos de espectador precisamente *sobre* la división. No hablamos solamente de la muerte o el asesinato de minorías, tan actual en nuestra historia reciente, hablamos de la ausencia del derecho a la imagen de seres humanos en razón de su carácter de minoría extraña al “nosotros”. Se trata pues del fracaso del reconocimiento en el seno de la escena política. ¿Qué sucede cuando hay lugar únicamente para la imagen monumental que funda la comunidad en una cierta anestesia? ¿Qué sucede cuando somos insensibles al conflicto en el instante de su hiperconsciencia?¹ Este es el problema que toca a las maneras sociales de enfrentar el sufrimiento de los otros pero también a su visibilidad. Considerando este asunto es que proponemos mostrar la relación del arte con otro tipo de imagen, otra “puesta en escena” que es capaz de mostrar las fugas a la normalidad y la homogeneidad del repertorio de imágenes monumentales. Ésta se encargará no de escapar al modelo del “nosotros” que proyecta un repertorio de imágenes preestablecidas, sino de producir otro montaje con el material que ofrece la misma maquinaria; de intervenir la puesta en escena “espectacular” para volverla contra sí misma con el fin de mostrar que la extrañeza es un fenómeno *de* la ciudad. Y esto es lo principal que hay que

¹ Ya lo mencionábamos refiriéndonos al nacimiento de la ciudad en Grecia: la posibilidad de conflicto de dislocación es fundamental ya sea para la libertad de hacer o de pensar. La filosofía y la política dependen de la posibilidad de disenter. Y no sólo de ello. Ambas dependen de la virtual ruptura del orden y de la multiplicación de los *arkhai*, tal como la ciudad depende de la *stásis*, de la posibilidad más o menos justa de la ruptura de la armonía de las funciones y del tiempo de la *pólis*, mostrando que el cuerpo heterogéneo puede renunciar a su unidad provisoria.

recodar: lo extraño sólo ha podido aparecer en y por la ciudad, como comunidad que se ha erigido más allá de la familia, poniendo una distancia insalvable entre los ciudadanos como condición de la vida política; como comunidad que hace posible la *stásis* hurtándole terreno a la dominación pre-política. Pero, también, que la ciudad sólo puede aparecer en y por lo extraño, el conflicto, la *stásis*, que se encarna como el propio límite que le otorga sentido, por ello sucede que en la puesta en escena del “nosotros”, en lugar de proteger la ciudad, se atenta, se condena la extrañeza al olvido y por esa vía los cuerpos al silencio. Por este motivo es que *hacer hablar al ruido* de la confusión es también una tarea estético-política, ésta vez dirigida a la creación de una nueva memoria para una ciudad siempre heterogénea o dislocada a fuerza de acoger lo extraño. En otras palabras, en el mundo de imágenes actual tenemos ante los ojos imágenes de víctimas, del espectáculo de la guerra, de cadáveres, de sangre y carne pero, pese a ello, raramente esas imágenes provocan lo que prometen: acontecimiento, que es siempre una cuestión que rompe en lugar de unir, que interroga en lugar de comunicar y hacer comprender. Por esa razón nuestra hipótesis justamente es que Jaar trabaja por construir “el arte de lo real”, por crear cierto tipo de imagen que sea “sensible” directamente a nivel del inconsciente¹. Este trabajo debería mostrar que el artista chileno intenta dar la imagen de la extrañeza *indirectamente*; que el artista propone acoger la extrañeza produciendo un nuevo montaje aprovechando la condición de un mundo que ha sido reducido al estado de pantalla en el que se proyectan los recortes de un mundo fragmentado incapaz de ser experimentado como una unidad. Pero ese montaje que el artista propone deberá pasar por el rodeo de romper con la mirada habitual que anestesia, deberá deshacer el rostro del nosotros para mostrar sin espectáculo ni alarde el sufrimiento y la violencia.

Quienes de alguna manera se refieren a un ejercicio tal como el que propone Jaar son Susan Sontag y Bertolt Brecht. Constituirse como espectador inmediato de calamidades es lo que define la experiencia del hombre moderno según Sontag: conflictos y guerras recorren las pantallas frente a las cuales nos hemos habituado a experimentar a distancia el dolor de los otros². Un hecho es fundamental de recordar: nuestra condición de espectador es dependiente no sólo de la difusión de imágenes de la guerra sino de la repetición de las mismas imágenes por distintos canales y a diferentes horas del día³. La “imagen-choc”, forma compacta de memorización, constituye un recorte del hecho registrado dispuesto, preparado para sorprendernos, para captar nuestra atención. Pero, al mismo tiempo, esa sorpresa debe ser trivial al verse sometida a la ley de la sobreexposición y de la

¹ Según Deleuze, dirá Didi-Huberman : “l’art n’a rien à communiquer, dans ce sens, rien à voir avec la définition de “lieu commun”, plus précisément, l’art résiste au lieu commun s’il sait ‘désabriter’ le regard, casser l’habitude, leur proximité, leur familiarité. L’art de la résistance. Cf. George Didi-Huberman, “L’émotion ne dit pas ‘je’”. Dix Fragmentes sur la liberté esthétique”, in VVAA, Alfredo Jaar, *La politique des images*, JRP/Ringier, Musée Cantonal des Beaux Arts, Lausanne, 2007, p. 57

² Cf. Sontag, Susan, *Devant la douleur des autres*, Christian Bourgois, Paris, 2003, p. 26

³ Cf. *Ibid.*, p. 29

repetición. “Choc” y “cliché” son pues los dos términos de una misma presencia de la imagen en nuestra actualidad de espectadores¹.

Bertolt Brecht había presentado con precisión el estado del teatro tras el nacimiento del cine donde las imágenes testimonian un cambio sin precedentes: en las producciones cinemantográficas no hay ya grandes héroes sino personajes corrientes, resueltos en situaciones ordinarias que los propios espectadores desearían verse implicados. El espectador ya no se contenta con observar sino de alguna manera quiere padecer, aunque sea imaginariamente, los destinos puestos en escena². Brecht al contrario quiere despertar en el espectador el ojo crítico mediante el denominado “efecto de distanciaci3n” que permitiría evitar la tendencia del público a dormir en la *mera* imaginaci3n que provoca la identificaci3n³. En sus propias palabras: “*distanciar es transformar la cosa que queremos hacer comprender, sobre la cual queremos llamar la atenci3n, de cosa banal, conocida, dada inmediatamente, en una cosa particular, ins3lita, inatendida*”⁴. En suma, lo habitual se desviste de su marcada normalidad, lo insignificante se deshace de su significancia para precisamente comparecer desnudo, fuera del cliché que lo destina a su realidad archiconocida: mediante el efecto de distanciaci3n lo repetido se vuelve primera vez.

Tal ejercicio es posible ver en el trabajo de Jaar, pero no sólo desvestimos las cosas de sus hábitos, sino deshabitamos nuestra propia mirada que yace siempre vestida, presta reconocer a identificar e identificarse en el mundo representado, gracias a esa puesta en escena que define *nuestro* mundo de imágenes.

3.3.6 Jaar: un montaje de lo real

3.3.6.1 Nombres *contra* íconos

Mais comment donner connaissance à qui ne veut rien savoir ? *Comment ouvrir vos yeux ?* Comment les désarmer de leurs remparts, de leurs protections, de leurs stéréotypes, de leurs mauvaises fois, de leurs politiques de l’autruche ?⁵

El trabajo de Alfredo Jaar se produce en dos pasos íntimamente ligados a lo hasta ahora descrito: romper con la puesta en escena de la ciudad-mundo. En primer lugar, su obra se concentra en deshacer esa selecci3n prefabricada, esa preselecci3n del mundo de imágenes que conforma las

¹ Cf. *Ibíd.*, p. 30

² Brecht, Bertolt, “Nouvelle technique d’art dramatique”, en, *Écrits sur le Théâtre* 1, L’Arche, Paris, 1963, p. 329

³ Cf. *Ibíd.*, p. 331

⁴ Cf. *Ibíd.*, p. 345

⁵ Didi-Huberman, George, *Remontages du temps subi. L’œil de l’histoire II*, Paris, Minuit, 2010, pp. 82-83

redes de información, para intentar mostrar *otro* mundo de imágenes a partir de una máxima fundamental: “*hacer hablar los cuerpos silenciados*”¹. En el modo en que éstas habitualmente comparecen *nada* puede verse, *nada* puede decirse *nada* puede oírse, excepto de lo que se dice. Para Rancière, las imágenes carentes de singularidad son ellas mismas ciegas y nos contagian su ceguera; tales imágenes no nos devuelven la mirada que nosotros posamos sobre ellas. Por ello la razón de la indiferencia mundial ante el genocidio ruandés es que las imágenes nos llegan *como* de un mundo que no interpela este mundo *civilizado* y *reconciliado* de la gran familia de espectadores. Jaar frente a ese escenario propone nominar el sufrimiento pues como el mismo Rancière señala no es que veamos demasiados cuerpos sufrientes sino demasiados cuerpos sin nombre². Tal redundancia es pues a sus ojos la condición de nuestra anestesia³ y para otros, como Griselda Pollock, la condición de vernos capturados por imágenes “iconocidas” del horror. La puesta en escena de los medios de comunicación es incapaz de generar un contacto entre la imagen y nuestra mirada. Griselda Pollock propondrá en una perspectiva diferente de la de Rancière que la obra de Jaar insiste en que, a fuerza de dominar la *mise en scène* de lo visible, el espectáculo mundial de las imágenes genera una cómoda distancia que nos convierte en espectadores pasivos haciendo invisible la extrañeza: cada espectador disfruta así impertérrito la repetición de un horror iconizado. Cuando el horror, la extrañeza misma, es invisible nada perturba la memoria de la gran familia que se construye en la ciudad-mundo.

Proponemos algunas preguntas para contestar dicha situación: ¿cómo hacer visible la extrañeza *del* conflicto y del horror de la violencia hoy cuando no hay más que imágenes de sufrimiento, de muerte y de violencia? ¿cómo aproximarnos o expresar otra memoria cuando los hechos parecen estar disponibles instantáneamente en la red de redes? ¿Cómo conducir al espectador a confrontarse a la realidad de un acontecimiento documentado en imágenes? Pollock señalará una cuestión fundamental: la matanza ocurrida en Ruanda tiene realidad para el público solamente gracias a dichas imágenes, pero, sin embargo, por lo mismo, no parece sino reducirse a un conjunto de imágenes, a iconos desrealizados. El problema más importante entonces lo constituye la separación

¹ Cf. Jacques Rancière, “Le théâtre des images”, in VVAA, *Alfredo Jaar, La politique des images*, JRP/Ringier, Musée Cantonal des Beaux Arts, Lausanne, 2007, p. 75

² Cf. *Ibid.*, p. 74

³ “La Televisión dice: “Ahora, un poco de diversión” ... “A continuación, noticias”. De hecho, habría que invertir el esquema de la informática. La informática supone de entrada una información teórica máxima; en el otro polo, sitúa el ruido puro, las interferencias; y, entre ambas, la redundancia, que disminuye la cantidad de información pero permite imponerse sobre el ruido. Sucede más bien lo contrario: en el punto más alto habría que suponer la redundancia como transmisión y repetición de órdenes y mandatos; por debajo estaría la información, el mínimo requerido para la correcta recepción de las órdenes; y, ¿qué habría por debajo de la información? Algo así como el silencio, o más bien el tartamudeo, o el grito, algo que fluye bajo las redundancias y las informaciones, que hace fluir el lenguaje y que, en cualquier caso, puede llegar a oírse”. Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, Pre-textos, Valencia, 1996, p. 67. En Mil Mesetas, en todo caso, junto con Guattari habrán arduamente trabajado distinguiendo distintos tipos de redundancia, y volverá nuevamente sobre los medios de comunicación: “Los periódicos, las noticias, proceden por redundancia, en la medida en que nos dicen lo que hay que pensar, retener, esparir, etc.”. Cf. *MM.*, p. 84

que engendra la imagen mediática iconizada entre “afectividad” y “comprensión”. Para enfrentar tal escisión, según Pollock y Rancière, el artista nos obligará al reencuentro con imágenes nominadas y no con rostros anónimos iconizados¹ pero sin redoblar la presencia de la imagen de la matanza. Contra la ausencia de imágenes Jaar intenta producir indirectamente la imagen de la ausencia: « *Il ne nous montre pas, et ainsi ne redouble pas non plus, la tuerie impitoyable par un second regard meurtrier, exposant les morts, déjà humiliés dans leur extrême vulnérabilité de corps sans sépultures, à un nouveau viol visuel. Il nous confronte au regard de ceux dont les yeux ont vu l'horreur qui n'a pas été empêchée* »².

3.3.6.2 En principio una palabra vale más que mil imágenes

En la intervención en la galería Thomas Schulte en Berlín, con la obra *Untitled (Newsweek)* Jaar se decide a poner en juego lo invisible y lo visible trabajando con las fotos de cobertura de la revista Newsweek, que ha escogido no hacer visible la catástrofe que se desarrolla en ese momento en Ruanda. El genocidio no aparece en esas páginas dedicadas a la información semanal. A pie de página de cada imagen, que corresponden a cada una de las portadas de la revista en el lapso de tiempo de tres meses, el artista ha puesto una información detallada de la evolución de la masacre de la etnia Tutsi. En el mismo momento, pero en otro lugar del mundo, en la calles de Malmö, en Suecia, el artista ha exhibido la palabra “RWANDA” en los paneles publicitarios de diferentes puntos de la ciudad.

Se puede decir que el artista ha escogido dos modos de intervención, diferentes. En el primero, puede verse que la información que detalla *Newsweek* en sus portadas es escogida según lo que parece “hacer la noticia”, es decir, aquello que tiene un efecto en el corazón del “nosotros”, blanco de las informaciones; aquello que parece importar en “nuestro” mundo de lectores; aquello que, entre todos los acontecimientos del mundo vigilado / observado guarda un impacto mensurable: la muerte de una estrella de la música rock, la copa mundial de fútbol, la muerte del ex presidente de EEUU, Richard Nixon, etc. Lo esencial, a saber: en ese contexto es como si la información estuviese hecha para un “nosotros” ya existente, en el caso de *Newsweek*, para el pueblo americano o, puede ser, para el mundo americano compuesto de un red infinita de cadenas de restauración rápida, moteles, estrellas

¹ La principal táctica de la máquina de destrucción fascista para Pollock fue de manera semejante suspender la humanidad de los cuerpos sin vida, quitando nombres y atributos singulares. Cf. Pollock Griselda, *Sans oublier l'Afrique: Dialectiques de la attention/inattention, du voir/ignorer et du connaître/comprendre dans la position de spectateur face à l'œuvre d'Alfredo Jaar*, JRP/Ringier, Musée Cantonal des Beaux Arts, Lausanne, 2007, pp. 131

² Cf. *Ibid.*, p. 128

del rock, moda y cine que se esparce por el mundo¹. La información *americanizada* se despliega en todas direcciones haciendo que sus preocupaciones se transformen en “nuestras” preocupaciones, que sus imágenes se conviertan en “nuestras” imágenes; pues la exposición constante a la repetición y conexión previsible entre imágenes, dada la proximidad de los individuos de todo el mundo a los medios, hace posible la unidad de la experiencia de un mundo que ha devenido imagen instantánea.

El segundo modo de intervención actúa sobre el espacio público colonizado por la información publicitaria, por la red de imágenes que son capaces de constituir el mismo escenario en las calles de Berlín, Buenos Aires, Tokio o Johannesburgo. El trabajo de Jaar puede concebirse como un medio de intentar deshacer el vínculo entre calle y vida privada que crea el capitalismo, como hemos ya mencionado; también como modo de sustraer la imagen y de reemplazarla por una palabra sin imagen, una palabra que señala nuestra ceguera, una palabra que dice que algo ha pasado sin inscribirse en nuestro mundo global, una palabra que finalmente ha de convertirse ella misma en una imagen a-significante destinada a golpear nuestra subjetividad; directamente hábitos y costumbres que nos constituyen como sujetos pasivos. La calle (re)vive en la exposición de la fractura, tal sería el grito silencioso que intenta lanzar Jaar desde su intervención artística.

La principal característica de su trabajo formal se muestra en un doble ámbito, a saber, la crítica de la imagen publicitaria y la crítica de los medios de masas, porque ambos se dan cita al constituir la “máquina de información planetaria”, este aparato de comunicación que trabaja con la información “objetiva” bajo la forma de un objeto de consumo². Lo que Rancière nos ha propuesto con respecto a esta cuestión es que la información es reproducida según la forma del montaje publicitario, transformándonos en consumidores de *news* que circulan y que permiten la extensión del “nosotros”. En las redes de información, cada historia parece ser una nueva mercancía de una serie infinita, un nuevo producto succulento a los consumidores anestesiados³. Para el filósofo, desde algunos años asistimos a la conquista de esta gran máquina de información planetaria que reduce el número de imágenes puestas a disposición de los consumidores⁴. Esta gran máquina ha preparado, sobretodo, la

¹ « La géopolitique américain exploite à travers son industrie cinématographique une dimension *constitutive du politique*, c'est à dire du Nous : *l'adoption* dont les Etats-Unis découvrent et relèvent la radicalité ». Cf. Stiegler, Bernard, *La technique et le Temps. Le temps du cinéma et la question du mal être*, Paris, Galilée, 2001, p. 138

² Pollock, Griselda, “Sans oublier l'Afrique...”, *op. cit.*, p.122

³ El carácter de mercancía de la información nace con las tecnologías asociadas a la comunicación ya a principios de la revolución industrial, pero la representación que europeiza el mundo se halla presente ya desde inicios de la modernidad. Si ello es posible, será en razón de que la propia modernidad crea el lenguaje mediante el cual se expresan los fenómenos. Por ello, la misma idea de objetividad asociada a dicho lenguaje es *européa* antes que ser *científica*: la asepsia del sujeto cognoscente sólo es comprensible si se observa que es la vida científica quien se ha desarraigado de su propia tierra. De esa manera, por un doble movimiento, sólo Europa sería el territorio de la subjetividad y de la desterritorialización de la identidad. Esta cuestión no se quedará restringida al conocimiento científico, sino que se instalará a nivel de la percepción del mundo con el desarrollo de la publicidad y posteriormente con el de la información.

⁴ Rancière, J., “Le théâtre des images”, *op. cit.*, p. 73

puesta en escena de las imágenes disponibles, de manera de hacer asimilables los hechos que *se dicen* por medio suyo. Las imágenes allí son esa materia predigerida y anestesiada que consumimos como nutriente y sin las cuales *no podríamos hacer ninguna síntesis del mundo, de “nuestra” situación*. Por ello también, completando el *se dice* de las cosas y de los hechos, la puesta en escena “totalitaria” va acompañada de los análisis de los especialistas que han preparado la recepción del hecho anticipando su significado. Los profesionales o los *amateurs* de la información han hecho posible que los acontecimientos no sean otra cosa que un producto fabricado para sostener la unidad de la comunidad de las afecciones. Con este fin la imagen se ha reducido al material a propósito del cual sólo los especialistas pueden hablar antes de ser objeto de consumo y acción o, más bien, antes de que puedan ser regurgitadas por la gran masa de televigilantes del mundo¹.

3.3.6.3 Demasiados contra la “comunidad de las afecciones”

El origen de este hecho se arrastra desde mucho antes del surgimiento de los medios informáticos, precisamente al momento en que la ciencia fisiológica descubría la multiplicidad de estímulos y circuitos nerviosos donde antes había sido postulada la simplicidad del alma. Tal descubrimiento coincide con lo siguiente: la aparición de la multitud anónima de individuos y junta a ella la multiplicación de imágenes y textos, de objetos y mercancías, saberes y placeres que servían de mundo común². En ese momento, la diferencia entre los maestros del pensamiento y la multitud, entre lo alto y lo bajo, que nos recuerda la vieja distinción establecida entre aristoi y laos, parecía borrarse peligrosamente. Es en ese momento que el rumor se extiende: existen demasiados estímulos, demasiadas ideas, demasiadas y de imágenes que golpean las cabezas no preparadas la multiplicidad:

On offrait trop d'images de jouissances possibles aux habitants et aux habitantes de pauvres des cités, on mettait trop de choses dans les têtes des enfants en général et des enfants du peuple en particulier. Cette *excitation* des forces nerveuses était un danger fatal. Il n'en pouvait naître que des appétits imprudemment déchaînés, poussant les masses à la assaut de l'ordre social ou, à l'inverse, un épuisement de la race, affaiblie devant l'ennemie ou consentante aux tyrannies, la déploration de l'excès des images, ce fut d'abord un tableau de la démocratie comme société ou il y a trop d'individus, trop de consommateurs de mots et d'images, serrés les uns contre les autres, empêchant le regard et la pensée d'embrasser de vastes perspectives³.

De vuelta al futuro, las conclusiones de Rancière nos permiten reforzar y explicar que en el momento de las guerras y catástrofes más *elocuentes* de la historia se haya hecho posible el sueño de Platón de una “comunidad de las afecciones”. Como ya hemos insistido en más de una oportunidad, la

¹ “A bout du compte nous ne regardons pas les images dans les journaux, la télévision ou l'internet, mais, nous regardons qui fait la nouvelle, les journalistes, les éditeurs, les experts, etc”. Cf. Jacques Rancière, “Le théâtre des images” *op. cit.*, p. 74

² Cf. *Ibid.*, p. 72

³ Cf. *Ibid.*, p. 73

síntesis del deseo ético–político del filósofo se resumiría en la idea de que todos llegásemos a sentir *lo mismo*, como un solo cuerpo, frente a un *mismo* espectáculo. Pareciera que justamente la máquina de información planetaria y su puesta en escena ha adoptado hoy este principio que tiene por condición la sorpresa sin inquietud. De esta manera podríamos pensar que en nuestro mundo de imágenes no estamos jamás frente a frente al conflicto, sino ante la repetición del mismo cuadro, así ante un acontecimiento que explota ante nuestros ojos de espectadores pasivos no podemos a ciencia cierta afirmar si se trata de un hecho pasado o presente. A fin de cuentas, esa característica común a todos los hechos de la información permite que permanezcamos anestesiados ante el sufrimiento y la muerte de otro abstracto. El cuadro siempre repetido de las masacres con sus personajes iconizados impide tanto la emergencia de la singularidad en imágenes como la posibilidad de afectar y ser afectado por los acontecimientos que éstas ocultan. La ciudad–mundo compareciente en imágenes instantáneas en otras palabras sería la exacta expresión del mundo que explota sin sorprendernos y sin suscitar pensamiento alguno.

La comunidad familiar antigua inauguraba la correspondencia entre sangre y tierra. Frente a esta la comunidad política se desterritorializaba gracias a la conquista de una imagen de la comunidad que está más allá de la tierra, que la desborda o la inunda hasta colmarla por completo: ese fenómeno es la ciudad. Si después del surgimiento del Estado–nación el territorio obtiene importancia, es justamente gracias a la imagen proyectada sobre él: el límite territorial sirve de expresión al espíritu del pueblo, sin antes pasar por el disciplinamiento de los cuerpos. Con la “razón de estado” y la policía lo urbano se figura al fin como “idea” correspondiente a una práctica: el control de los flujos para la salud de las poblaciones. Hoy en día el espíritu no se identifica con un pueblo y su territorio, ni tampoco con movimiento que asume el conflicto entre pueblos y geografías, sino con la extensión planetaria de lo urbano que conoce sus hitos desde la segunda mitad del siglo XX: la ciudad-mundo no es otra cosa que la escena global del orden donde todos los acontecimientos parece estar disponibles para *nosotros*, fuera de todo territorio particular o gracias a un movimiento que confunde todos los territorios y que en apariencia está más allá de toda raíz identitaria. A dicha suposición Jaar opone la etnografía de la guerra y del horror, mostrando la unión efectiva entre territorio y conflicto; y la división que continúa siendo evidente entre un primer y un tercer mundo.

Hasta aquí hemos retomado algunos puntos correspondientes a la historia de la ciudad griega para destacar la persistencia de ésta en tanto que modelo de ciudad y comunidad. Luego hemos intentado mostrar cómo las ideas de Platón ayudan a fundar la idea de un incorruptible “nosotros” que asegura la desaparición de la extrañeza. De este modo hemos mostrado que el proyecto de Platón de una comunidad de las afecciones continúa vivo en la “máquina de información planetaria” que ha

creado la puesta en escena de los acontecimientos como productos de una cadena de información infinita frente a la cual los espectadores reconocen su propio mundo. Finalmente, hemos hablado de la obra de Alfredo Jaar para destacar la distinción entre una redundancia que sirve a la inscripción de hechos y de imágenes en la memoria del “nosotros” y un arte que produce los deslizamientos y la ruptura con esa memoria. Habrá una diferencia radical entre uno y otro. Mientras que el primero se ocupa de hablar “en nombre de”, de mostrar su familiaridad, el segundo busca “hacer hablar”, interrogarnos, como la obra de Jaar donde se produce el montaje de otros mundos hasta ahora dormidos en el silencio; los mundos que señalan la huella del territorio de los otros en la comunidad de las afecciones de la ciudad-mundo.

3.3.7 Deleuze: el arte y el devenir menor

George Didi-Huberman, refiriéndose a los problemas que encarna la obra de Alfredo Jaar, nos remite constantemente a la obra de Deleuze: el arte no tiene nada que comunicar; también el trabajo de Rancière ha mostrado un gesto semejante intentando pensar no tanto el *más allá* de la “máquina de información planetaria” sino la creación de una contra-máquina de afectos que permitan romper con la redundancia en el montaje de imágenes de la ciudad-mundo. Así pues, podemos pensar, si la información –y todo lo que se asocia a su montaje- se define como la causa de la amnesia y la anestesia habrá que producir una *contra-información* que haga posible la *resistencia*; trabajo directamente implicado en la creación de otra memoria. En esa resistencia se juega pues, como indicará Didi-Huberman, la libertad del arte; en la libertad artística se ponen en juego decisiones éticas con vistas a la creación de la memoria. Lo primero que debemos pensar entonces es la relación de la información y la contra-información, pues ambas representan dos vías posibles de habérselas con las imágenes. Mientras la primera constituye el ámbito “mayor” de la redundancia paralizante, la contra-información es esencial al arte porque nos pone en movimiento; pues nos saca de quicio, remitiéndonos a ese otro tiempo anárquico donde se desvanece o se deshace la organización, la localización del tiempo crónico.

La “estética” de Deleuze comienza al parecer con la siguiente máxima que se dirige directamente contra los poderes de la información: *El arte no tiene nada que comunicar*. En ese sentido, el arte no tiene nada que ver con un lugar común, es más, se dispone con todas sus fuerzas contra los clichés que lo soportan: “*dégager une image de tous les clichés et la dresser contre eux*”¹. Pero, ¿qué sucede entonces con lo que hemos ya abordado, acerca del arte como creador del espacio común? Deleuze también nos ofrece la respuesta: el arte es un acto de resistencia... pero no todo. De

¹ Deleuze, Gilles, *Cinéma 1. L'image mouvement*, Paris, Minuit, 1983, p. 283. Citado por Cf. George Didi-Huberman, *op. cit.*, p. 57

ahí la diferencia entre un arte "mayor" y un arte "menor"¹. El arte menor es entonces la clave de la otra memoria. Pero volveremos luego, por ahora debemos comprender que se oye bajo el término resistencia.

Todo arte resiste si sabe desarmar la mirada (o desnudarla de sus vestidos, de los hábitos de espectador) ante el acontecimiento. De manera directa lo explica Deleuze en *Conversaciones*: "El acontecimiento más común nos convierte en videntes, mientras que los media nos transforman en miradas pasivas, o lo peor en mirones. [...] No son los media, sino el arte quien puede alcanzar el acontecimiento"². Acontecimiento y arte. La mirada está entonces en el ojo del huracán: es lo *homogeneizado* por la información; es lo *liberado* o vuelto heterogéneo por el arte de la resistencia. Tal parece ser la razón de la crítica furiosa a los medios de comunicación desde la perspectiva de Deleuze, concentrada en denunciar las pequeñas máquinas de la sumisión: el trabajo *sobre* al mirada nos ata, nos impone una comunidad del sentir, o nos libera al encuentro con los otros, deshaciendo ese yugo. Didi-Huberman nos da una pista fundamental para sostener y para reforzar esta idea, a saber, es necesario que la mirada adquiera una forma para llegar a ser lenguaje pues una mirada sin forma es muda, se desvanece. Con la forma (u a partir de la forma) es posible enseñar (conocimiento) y educar (ética)³, forjar así una experiencia con otros a partir de la imagen que se vuelve *documento*. Todo ello requiere una ascética que no es nada evidente o reducible a los términos formales del arte. Una mirada supone el ser afectado, *implicarnos en*, dando forma a nuestra experiencia, para tener la oportunidad de *explicar* a los otros⁴. Por ello, cada elección formal es política, independiente hasta cierto punto del contenido⁵ pues a través suyo se abren dos vías diferentes e incluso opuestas: dar a ver implicándonos o significar desafectándonos. Hasta cierto punto la elección artística es independiente porque no existe una escisión entre forma y contenido en la construcción de un documento: nunca un documento es algo "dado", siempre es elaboración, (*fabulación* como luego veremos); un acontecimiento no se presenta sino gracias a una forma que se expone a los ojos de otros. Volvemos a la mirada, si ésta estaba en el ojo del huracán es porque juega un papel fundamental en la elaboración del documento que fabula el acontecimiento y lo arranca de la historia y del estado de cosas que caen indefectiblemente bajo el gobierno de la información. Hay que reconocer, explicará Didi-Huberman, una voluntad de subvertir el documento que permite a los artistas la libertad de escoger el montaje de la realidad oponiéndose de manera tenaz al cuadro preconcebido de los aparatos mediáticos, *no sólo referido al formato y recurso técnico, sino a la leyenda que le acompaña y, en general, al horizonte de*

¹ Deleuze, Gilles, "Qu'est-ce que l'acte de création ?" (1987) En deux régimes de foux. Textes et entretiens, 1975-1995, Paris, Minuit, 2003, pp, 300-301. Citado por Cf. George Didi-Huberman, *op. cit.*, p. 57

² Deleuze, Gilles, *Coversaciones*, *op. cit.*, p. 252

³ Cf. George Didi-Huberman, *op. cit.*, p. 58

⁴ Cf. *Ídem*.

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 64

*sentido que contribuyen a gestar. He ahí la autonomía creadora de una contra-información*¹; en suma, el arte de la resistencia, procura una transgresión de nuestros hábitos y por esa misma vía de nuestra propia constitución de sujetos pasivos.

Finalmente nos concentramos en el vínculo establecido por Deleuze entre “arte menor”; “creación”, “fabulación” y “memoria”. Según creemos, todo parte de la idea del “pueblo que falta”:

Los mejores artistas (no los más populistas) apelan a un pueblo, y constatan que les “falta el pueblo”: Mallarmé, Rimbaud, Klee, Berg. En el cine, los Straub. El artista no puede sino apelar al pueblo, desde lo más profundo de su aventura tiene necesidad de ello, aunque no pueda crearlo ni tenga que hacerlo. *El arte es lo que resiste: resiste a la muerte, a la servidumbre, a la infamia, a la vergüenza*. Pero el pueblo no puede ocuparse de arte. ¿Cómo se crea un pueblo, qué abominables sufrimientos son precisos? Cuando un pueblo se crea, lo hace por sus propios medios, pero de un modo que converge con el arte. [...] La utopía es un mal concepto: más bien hay una “tabulación” común al pueblo y al arte. Sería necesario recuperar la noción bergsoniana de “tabulación” y dotarla de un contenido político².

Vamos primero con la idea de literatura menor, que esta íntimamente ligada a la versión deleuzo-guattariana de pueblo. La “minoría” es otro nombre para el nomadismo; como abandono de la territorialidad de la lengua el nomadismo es una desterritorialización. *La literatura y la vida* de Deleuze discurre entre las siguientes ideas: se escribe para no enfermar, para “devenir”, aunque siempre aceche el riesgo de lo contrario, más aún cuando se confía en la equivalencia entre salud y normalidad; se escribe por *obligación* o “porque no habría forma de no hacerlo”; se escribe para una salud del cuerpo, sin embargo, por la vía del delirio *contra* la normalidad. Cuando la literatura es una cuestión de salud, desborda los límites inclusive de lo estrictamente lingüístico, se convierte en una experiencia, pero impersonal, puesto que no remite a un “yo-biográfico”, sino a una singularidad que, en palabras de Blanchot, ya no puede decir “yo”. Ésta avanza sin embargo entre dos polos del delirio, uno mayoritario y uno minoritario; según Deleuze uno que clama por una raza originaria y pura y uno segundo que invoca una raza oprimida. Y sólo el segundo, hace frente a la amenaza más grande: creer ingresar en un estado superior cuando se ha llegado a descubrir en la pureza de la lengua, en la legalidad de una lengua mayor, el verdadero camino del pensar.

La salud como literatura, como escritura, consiste en inventar un pueblo que falta. Es propio de la función fabuladora inventar un pueblo. No escribimos con los recuerdos propios, salvo que pretendamos convertirlos en el origen o el destino colectivos de un pueblo venidero todavía sepultado bajo sus traiciones y renunciadas³

¹ Cf. *Ibid.*, p. 67

² Deleuze, Gilles, *Conversaciones*, p. 272

³ CC p. 15

3.3.7.1 La fabulación: ¿un nuevo monumento?

Como bien lo ha destacado Didi-Huberman es fundamental a la creación, en el sentido que le otorgan Deleuze y Guattari, que la emoción no dice “yo”. Agregamos otras dos características; en segundo lugar, y en relación con lo anterior, que lo personal o lo biográfico juega un rol poco importante en el arte; en tercer lugar, que el fin del arte, teniendo en cuenta los dos puntos anteriores, es extraer de las vivencias percepciones y afectos¹ que contribuyen a la: “*fabulación de un pueblo que vendrá*”². Estas tres características contribuirán a dilucidar en alguna medida la función fabuladora que hemos encontrado presentes en el trabajo de Jaar y Marker. En primer lugar, entonces, si la emoción no dice “yo”, es necesario deshacer el yo y de esa forma, devenir menor: “*l’émotion ne dit pas ‘je’ [...] on est hors de soi. L’émotion n’est pas de l’ordre du moi, mais de l’évènement. Il est très difficile de saisir l’évènement, mais je ne crois pas que cette saisie implique la première personne*”³. Si se abandona el yo, al menos una de las razones importantes, es porque del “yo” al “nosotros” hay un paso. Esta idea se conecta directamente con la defensa de la idea de “minoría”, y así, como veremos, con la práctica de la micropolítica, ligada con la política del acontecimiento. Qué significa nuevamente minoría. Nada relativo a una cuestión cuantitativa o mejor dicho indica precisamente el momento en que lo cuantitativo es un índice de un proceso en que lo cualitativo deviene *estilo* o aun más *experiencia*. El tratamiento de esta cuestión nos remiten ahora a *Mil Mesetas*. Como dirán Deleuze y Guattari, “*‘mayor’ y ‘menor’ no cualifican dos lenguas, sino dos usos o funciones de la lengua*”⁴.

Las lenguas menores no se caracterizarían por una pobreza y una sobrecarga con relación a una lengua mayor o estándar. Hay una sobriedad y una variación que son como un tratamiento menor de la lengua estándar, un devenir menor de la lengua mayor. El problema no es el de una distinción entre lengua mayor y lengua menor, sino el de un devenir. [...] Las lenguas menores no existen en sí mismas: sólo existen con relación a una lengua mayor, también son *investissements* de esa lengua para que devenga menor. Cada uno debe encontrar la lengua menor, dialecto o más bien idiolecto, a partir de la cual convertirá en menor su propia lengua mayor. Tal es la fuerza de los autores llamados —menores, y que son los más grandes, los únicos verdaderamente grandes: tener que conquistar su propia lengua, es decir, alcanzar esa sobriedad en el uso de la lengua mayor que les permite ponerla en estado de variación continua [...]”⁵.

Esta cuestión de la lengua “mayor” y “menor” nos señala el núcleo de los debates de la teoría deleuzo-guattariana del poder-creación. Así lo denominamos para mejor comprender que en la “micropolítica” se producen las tácticas de experimentación de un devenir que se efectúa *contra* la

¹ ¿QuF? pp. 168-169

² IT, p. 292

³ Deleuze, G., “La peinture inflame l’écriture », *Deux régime de fous*, op. cit., p. 172.

⁴ MM p. 106

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 107

representación, *contra* la significancia y *contra* la inscripción en una memoria común claramente sin intentar convertirse en un nuevo patrón y en un nuevo modelo y menos aún sin pretender realizarse con absoluta independencia del poder que ejercen los patrones y modelos. Nuevamente volvemos sobre la cuestión de la otra memoria: la política de la lengua pero también de toda creación está en directa relación con producir otra memoria que será siempre minoritaria, es decir, contra la dominación y jerarquía de cualquier *arkhé*, pero sin perder de vista que toda minoría es tal en relación con una mayoría.

La noción de minoría, con sus referencias musicales, literarias, lingüísticas, pero también jurídicas, políticas, es una noción muy compleja. Minoría y mayoría no sólo se oponen de forma cuantitativa. Mayoría implica una constante, de expresión o de contenido, como un metro-patrón con relación al cual se evalúa. [...] La mayoría supone un estado de poder y de dominación, y no a la inversa. Supone el metro-patrón y no a la inversa. [...] Cualquier determinación distinta de la constante será, pues, considerada como minoritaria, por naturaleza y cualquiera que sea su número, es decir, será considerada como un subsistema o como fuera del sistema. Se ve con toda claridad en todas las operaciones, electorales u otras, en las que se os da a elegir, a condición de que vuestra elección sea conforme a los límites de la constante (“no tenéis que elegir un cambio de sociedad...”). Pero, en ese punto, todo se invierte. Pues la mayoría, en la medida en que está analíticamente comprendida en el patrón abstracto, nunca es nadie, siempre es Alguien —Ulises—, mientras que la minoría es el devenir de todo el mundo, su devenir potencial en tanto que se desvía del modelo. Hay un “hecho” mayoritario, pero es el hecho analítico de Alguien, que se opone al devenir minoritario de todo el mundo. Por eso hay que distinguir: lo mayoritario como sistema homogéneo y constante, las minorías como subsistemas, y lo minoritario como devenir potencial y creado, creativo. El problema nunca es adquirir la mayoría, incluso instaurando una nueva constante. No hay devenir mayoritario, mayoría nunca es un devenir. El devenir siempre es minoritario¹.

La heterogeneidad del devenir minoritario es una conquista, aunque nunca definitiva; es un acontecimiento: debe ser (re)creado. La mayor parte del tiempo la homogeneidad amenaza toda acción y todo acto de creación: modelos y patrones de significancia del universo mayoritario reinan, como los que funcionan en la selección de imágenes que circulan en la máquina de información planetaria, fundamentalmente ligada a la sorpresa sin inquietud, *forzándonos* a continuar *dentro* del dominio de lengua mayor. Por otra parte, nuestra vida o nuestras experiencias parecen quedar ligadas a la homogeneidad del “nosotros” que engendra nuestros hábitos, al reparto que de ordenes que garantiza el modelo o el patrón de la mayoría. Por ello, lo que “somos”, toda vida privada, por muy ejemplar que sea, vale bien poco para el arte.

[...] mucha gente cree que se puede hacer una novela con las percepciones y afecciones propias, recuerdos o archivos, viajes y obsesiones, hijos y padres, personajes interesantes que ha podido conocer y sobre todo el personaje interesante que forzosamente ella misma es (¿quién no lo es?), y por último las opiniones propias

¹ MM. p. 108

para que todo fragüe. [...] la novela del periodista. Cuando una labor realmente artística brilla por su ausencia, no se nos suele ahorrar nada. [...] ¿es posible escribir con percepciones, afecciones y opiniones?¹

Quien nos enseña perfectamente esta lección es Alfredo Jaar: sus viajes y experiencias, percepciones y afecciones, encarnadas en fotografías y documentos de las catástrofes más terribles, están en el fondo bastante ausentes de sus trabajos porque precisamente para convertirse en obras han pasado por un largo proceso de metamorfosis y muchas veces de corrupción de su carácter positivo. Como en el trabajo de Marker, sus testimonios recobrados en viajes entre guerras civiles y golpes de estados no valen artísticamente por sí mismos, vale decir, por su carácter real o fidedigno; por una veracidad que valdría con evidencia irrefutable. Un pequeño texto de la *Imagen-tiempo* nos ayuda a comprender esta cuestión: “[...] hay que ir más allá de todas las informaciones habladas, extraer de ellas un acto de habla puro, fabulación creadora que es como el reverso de los mitos dominantes, de las palabras en curso y de quienes las pronuncian, acto capaz de crear el mito en lugar de sacarle beneficio o explotarlo”². Los testimonios se han convertido en *obra* porque han sido trabados dentro de una fabulación que destruye en primer lugar clichés, que deshacen la figuración y las historias que toda imagen y todo testimonio *carga* consigo; para hacer valer las imágenes *por ellas mismas* (como lo anhelaba Krasna en *Sans Soleil*), como visiones de un vidente, de aquel que ha visto algo demasiado grande para ser introducido dentro de *una* historia. Más allá de la historia se halla el mito, la leyenda y, por qué no, el delirio al que nos remitía Marker, *que debe ser creado*: cada uno ser capaz de crear su propio delirio, sueño de una sociedad artística:

La fabulación creadora nada tiene que ver con un recuerdo incluso amplificado, ni con una obsesión. De hecho, el artista, el novelista incluido, desborda los estados perceptivos y las fases afectivas de la vivencia. Es un vidente, alguien que deviene. ¿Cómo podría contar lo que le ha sucedido, o lo que imagina, puesto que es una sombra? Ha visto en la vida algo demasiado grande, demasiado intolerable también, y los estrechos abrazos de la vida con lo que la amenaza, de tal modo que el rincón de naturaleza que percibe, o los barrios de la ciudad, y sus personajes, acceden a una visión que compone a través de ellos los perceptos de esta vida, de este momento, haciendo estallar las percepciones vividas en una especie de cubismo, de simultaneísmo, de luz cruda o crepuscular, de púrpura o de azul, que no tienen ya más objeto y sujeto que ellos mismos³.

La fabulación es entonces ese arte de hacer estallar las percepciones vividas y por qué no los testimonios para que nazcan de ambos los ojos del porvenir. Esta práctica se opondrá directamente a la autoridad de las visiones personales de un yo que se compadece, se alegra o es afectado por el dolor o el placer del mundo, razón que pareciera darle el derecho a construir un monumento a sus

¹ ¿QuF? p. 171

² IT, p. 358

³ ¿QuF? p. 172

emociones pasadas. Las ideas de Deleuze nos ayudan a evitar por ejemplo ese gesto abominable de pensar que ante el horror *nuestro* sufrimiento tiene algo que decir:

Así pues, de ordinario no percibimos más que tópicos. Pero si nuestros esquemas sensoriomotores se descomponen o se rompen, entonces puede aparecer otro tipo de imagen: una imagen óptica-sonora pura, la imagen entera y sin metáfora que hace surgir la cosa en sí misma, literalmente, en su exceso de horror o de belleza, en su carácter radical o injustificable, pues ya no tiene que ser “justificada”, bien o mal¹

El trabajo de deshacer la figuración que anunciábamos en un comienzo refiriéndonos a la pintura se corresponde con este de deshacer los tópicos que de ordinario nos gobiernan deshaciendo nuestros propios esquemas sensoriomotores. Pero, ¿qué es primero, un trabajo sobre la imagen o sobre nosotros? ¿cuál práctica deberíamos emprender en primer lugar? ¿a cual de las dos confiar nuestra liberación? Estas preguntas nos pueden ciertamente confundir pensando que existe una alienación y un más allá de la alienación sin comprender que existe entre ambas otro tipo de relación. Los tópicos no son partes de una ideología, de un adiestramiento de las conciencias que nos confunde y nos esconde la verdad de un mundo que se desarrolla autónomo más allá de nuestra ceguera. Las imágenes tampoco son *meras* imágenes, vale decir, metáforas (falsas) de las cosas verdaderas.

3.3.7.2 Deleuze-Guattari y Rancière

Foucault nos puede ayudar a comprender esta cuestión de la vinculación de los tópicos y las imágenes. Si la historia se inscribe en el cuerpo, como habra dicho Foucault en *El orden del discurso*², el cuerpo funciona como el organismo que exhibe los efectos de su ley: vigilado deja ver los efectos de la disciplina, normalizado los de la biopolítica; son pues los parámetros según los cuales está permitido vivir-se, experimentar-se y se reconocen como máquinas que tienen la producción de la vida por centro. Dichos modos específicos de producción se encarnan en la cultura y en las prácticas cotidianas como patrones. La ley es precisamente allí la imagen encarnada de la idea de humanidad funcionando en una economía de producción de subjetividad, producción que comienza por regular los comportamientos masivos o de especie que terminan fijando los estereotipos y representaciones habituales los tópicos que realmente vemos y entre los cuales nos movemos ordinariamente.

Es en el trabajo que desarrolla el arte en torno a la imagen del cuerpo donde late amenazante una disyunción a esa supuesta naturalidad y que denuncia los estereotipos por la vía de la desterritorialización de la cuerpo y el rostro de los referentes significacionales y representativos. El trabajo fotográfico de la artista austriaca Birgit Jürgenssen se vale de variados mecanismos para conseguir desterritorializar la feminidad estereotipada, entre ellos, algunos que minan la representación

¹ *IT*, p. 36

² Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 2008, p. 143

para evitar las significaciones y representaciones habituales, y en otros casos, tácticas en las que se puede apreciar, a simple vista, la exageración de los mismos estereotipos para conseguir reducir al absurdo la posición de la mujer fetichizada en escena. Como dicen Éric Alliez y Giovanna Zapperi en su artículo para la revista *Multitudes*, “*c’est en effet à ce moment que l’utilisation du corps comme matériau artistique participe de la dispersion généralisée des catégories artistiques dérivées du modernisme et de la fragmentation multiplicatrice de des pratiques qui s’ensuit*”¹. La peculiaridad de su trabajo, como su práctica lo indica, puede cifrarse en un descentramiento: constantemente cruza los límites de fotografía para ingresar en la escultura y la pintura, pero desde la propia fotografía, como Marker lo haría con el cine. Su trabajo a partir de la fabulación de distintos datos aborda el cuerpo como problema enfrentado a un plano de significancia que se impone como producto de la dominación mayoritaria del hombre. Insistimos en el cruce de técnicas porque muestra o insinúa, más bien, la lucha contra la significación. Allí, en el cruce, pueden verse concentrados sus esfuerzos para lograr, por medios plásticos que la propia sensación sea desterritorializada o liberada de una “subjetividad esencial” o construida *a priori*.

Esa actitud que anima la crítica al estereotipo y traza un camino más allá de la representación, define la posición política o micropolítica de Jürgenssen en relación con el arte en general, y a la fotografía en particular. En su trabajo, cae el ojo para hacer emerger la mirada, pero desde dentro de nosotros mismos: de manera semejante a lo que Guattari desarrolla en *La máquina rostreitaria de Keiichi Tahara*, como respuesta a la “angustia de castración” que introduce Lacan en “la esquizia del ojo y la mirada”. Guattari se centra en la novedad que se instala con la mirada sobre todo en el punto en que ésta socava la representación, el estereotipo, lo reconocible pues, “es allí donde la fotografía alcanza los medios físicos para una desterritorialización del cuerpo”². Guattari entiende que en relación con la fotografía de lo que se trata es de organizar contra el sentido común, contra la regla, los “componentes de una mirada armada”³ que apelen a una nueva relación entre obra y espectador en esa “transferencia de enunciación”, en ese ser-mirados-interrogados -antes que jueces de lo que está ahí presente... mirados e interrogados, desde dentro como si una voz removiera toda familiaridad con eso que se muestra en vistas de aquello que se oculta y que sin embargo da a ver⁴.

¹ Alliez Éric, Zapperi Giovanna, “*Re-presentation de Birgit Jurgenssen*”, en *Multitudes* 27, París, Amsterdam, 2006, p. 144

²Cf. Guattari, Félix, “La máquina rostreitaria de Keiichi Tahara” en, *Cartografías Esquizoanalíticas*, Buenos Aires, Manantial, 2000, p. 284

³ *Ídem*.

⁴ Para Lacan el asunto se jugaría de otro modo: “La mirada sólo se nos presenta bajo la forma de una extraña contingencia simbólica de aquello que encontramos en el horizonte y como tope de nuestra experiencia, a saber, la falta constitutiva de la angustia de castración”. Cf. Lacan, Jacques, *La esquizia del ojo y la mirada* en *Seminario XI*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 81. La ley, pareciera ser según la perspectiva que abre Lacan, aquello que hace que aparezca esa mirada interna por la que llegamos hacer mirados y que por su efecto se denuncia lo inapropiado, lo vergonzoso de ese vistazo sobre lo oculto que mira ya sin ver: en definitiva, y de acuerdo a lo anterior, esa mirada causa vergüenza pues somos nuevamente sorprendidos

Para Rancière estas cuestiones se inscriben en un asunto mas general que atañe a la propia estética. Y el propio trabajo filosófico antirepresentativo de Deleuze y Guattari constuiría un excelente exponente de lo que aquel denominaría la querella del *partage du sensible*, es decir, la lucha contra el sistema de evidencias sensibles que tiene la forma de la organización de un común a partir de la repartición de funciones y lugares, así como de tiempos y formas de actividad que determina la manera del común¹. En ese contexto, la estética designa para Rancière un régimen de identificación y de pensamiento arte en general: “*un mode d’articulation entre manières de faire et des modes de pensabilité de leurs rapports, impliquant une certaine idée de l’effectivité de la pensée*”². Ya hemos hecho alusión a las teorías de Rancière a lo largo de esta investigación, por lo mismo ahora nos compete mostrar el punto en que éstas funcionan juntamente con las categorías y conceptos de Deleuze y Guattari pensando la fabulación de Chris Marker y Alfredo Jaar: “*la estética nace como modo de pensamiento cuando la obra es subsumida bajo la categoría de un sensible heterogéneo, con la idea de que hay una zona de lo sensible que se separa de las leyes ordinarias del universo sensible y testimonia la presencia de otra potencia*”³. Arraigada en esa potencia es precisamente donde podremos encontrar toda la vocación antiorgánica del pensamiento de Deleuze que se enfrenta a una constante sobrevivencia de las evidencias de los *arkhai* que gobiernan la naturaleza y los tópicos de la vida ordinaria. Para comprender esta cuestión debemos hacer todavía un rodeo.

En el surgimiento de la política, el *reparto* y la *distribución* de lo sensible hace ver quién puede ser y tomar parte en el común, en el “nosotros”, dependiendo de lo que éste hace y del tiempo y el espacio en que esa funcion se ejerce, de manera que puede pensarse que a la base de la política hay una estética que da a ver; que funciona dando a ver; que pone en acto lo sensible según un orden y una organización de la experiencia como una “estética prima”⁴. Las practicas artisticas para Rancière forma parte de una estética derivada de esa estética primera⁵. Platón es el primero en poner en obra esa estética de la política distinguiendo entre tres formas sensibles una sola verdadera: frente al teatro y la escritura, ligados al régimen político de indeterminación de las identidades y de desregulación de las buenas distribuciones comunitarias, es decir a la democracias; el filósofo se opone la forma *coreográfica* de la comunidad que expresa su unidad⁶. ¿Cómo se expresa la comunidad? Ya lo hemos visto a lo largo de este trabajo: como un solo cuerpo, respondiendo a la función que cada cual le

husmeando, (en relación a esa experiencia mítica traumática) lo que actualiza la angustia de castración, condición del sujeto y la conciencia, resultado: vuelta a la normalidad, a la legalidad del campo de la cultura.

¹ Cf. Rancière, Jacques, *Partage du sensible*, op. cit., p. 12

² *Ibid.*, p. 10

³ Rancière Jacques, “¿Existe una estética deleuziana?” en Gilles Deleuze. *Una vida Filosófica*, Encuentros internacionales Gilles Deleuze, Río de Janeiro del 14 al 16 de junio de 1996, op. cit., p. 209

⁴ Cf. Rancière, Jacques, *Partage du sensible*, op. cit., pp. 13-14

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 14

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 15

corresponde dentro del organismo; como una sola alma respondiendo de la misma manera frente a un acontecimiento. La vulneración de este reparto no es cosa nueva lo nuevo es que se constituya como régimen estético, régimen que Rancière sitúa en la modernidad literaria, específicamente con Flaubert¹. Esta instala una igualdad que rompe con las jerarquías de la representación e instituye por esa vía una comunidad sin legitimidad construida únicamente en la circulación aleatoria de la letra². Esta hará posible los derroteros de la revolución antirepresentativa donde fundamentalmente se ponen en juego distintos campos que habían conservado una restricción formal heredada del mismo *partage* de lo sensible original. El encuentro de soportes distintos que destaca Rancière son los de la escritura y el diseño teatral, la pintura y la escritura, etc., elementos cruzados que nos recuerdan las elecciones formales de Chris Marker y Alfredo Jaar en su propia fabulación u montaje.

Si volvemos a *Le partage du sensible*, Rancière distingue tres regímenes de identificación en el arte occidental: régimen ético de las imágenes: donde se trata de saber en qué medida la manera de ser de las imágenes concierne al *ethos*³; régimen poético y representativo de las artes: donde la *mimesis* organiza las maneras de ver, hacer y juzgar y refleja su orden en las jerarquías sociales⁴; y régimen estético de las artes, que afirma la absoluta singularidad del arte, que destruye todo criterio pragmático de esta singularidad; que al mismo tiempo funda la autonomía del arte y lo identifica con las formas con que se forma la propia vida⁵. Nos limitamos ahora a tratar el tercer régimen pues nos situará en el corazón del equivoco de la modernidad: por un lado, modernidad hace referencia a la autonomía del arte con la consecuente revolución antimimética –por ejemplo, en pintura con la vuelta al color–; por otro lado, modernidad designa una identificación del régimen estético con las formas de la realización de un destino que le es propio como tiempo, a saber: el cumplimiento sensible de la humanidad latente en el hombre⁶. *Malaise dans l'esthétique* nos orienta a comprender la política de este nuevo *partage*: las cosas del arte desde ahora pertenecen a un *sensorium* diferente de aquel de la dominación del *arkhé* en cualquiera de sus formas: en la jerarquía de las funciones sociales; en el modelo de la representación y en la jerarquía entre artes y técnicas⁷. Sin duda Kant allí juega un rol principal al definir la experiencia estética en los términos de una dislocación de los poderes cognitivos del entendimiento y de los poderes de la sensibilidad. Para Rancière es Schiller quien hace resonar las ideas de la estética de Kant con los acontecimientos de la Revolución francesa: "*le pouvoir de la forme sur la matière , c'est le pouvoir de l'État sur les masses, c'est le pouvoir de la classe de l'intelligence sur*

¹ Cf. *Ibid.*, pp. 16-17

² Cf. *Ibid.*, p. 17

³ Cf. *Ibid.*, p. 27

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 28

⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 31 y ss.

⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 38-40

⁷ Rancière, Jacques, *Malaise dans l'esthétique*, París, Galilée, 2004, p. 46

la classe de la sensation, des hommes de la culture sur les hommes de la nature"¹. La constatación que realiza Rancière es que la legitimidad de la dominación del *arkhé* estuvo en su mayor parte en la evidencia de una división sensible entre dos humanidades, precisamente el *partage* que viene a invalidar el régimen estético de las artes. Su revolución no alcanza solo al Estado sino a la propia existencia sensible. La autonomía que arrastra su política no queda reducida a las artes sino que se convierte en experiencia sensible que aparece como el germen de una nueva humanidad, de una nueva forma individual y colectiva de vida que pone fin al conflicto de las formas disensuales de la política². A esta política, se le otorga el nombre de metapolítica pues pretende pasar de las apariencias políticas a los movimientos subterráneos que forman la comunidad; transitar de la comunidad que busca salir del disenso a la creación de una comunidad general digamos un mundo que realiza el consenso como comunidad del sentir (¿no nos resuena la comunidad de los afectos?)³. Sin embargo, esta metapolítica está determinada por una paradoja: la autonomía de la obra lleva consigo una promesa de emancipación, pero el cumplimiento de la promesa acarrearía la supresión del arte y su transformación en forma de vida⁴; el régimen estético de las artes para realizar ella misma la promesa de cumplimiento de una comunidad del sentir deberá suspender ese suspenso estético que estaba a la base de la autonomía de la obra y de su propio régimen para transformar el arte en forma de vida⁵. Pero no hay que olvidar otra forma correspondiente al régimen estético, la política de la forma de resistencia: el arte no deviene vida sino que la vida cobra forma gracias a la forma pura del arte y las formas heterogéneas que instala, anhelando devenir lo más inhumanamente posible⁶ para oponerse a los *affaires* del mundo corrupto de la cultura degradada; en suma para actuar en contra de la disolución democrática de los saberes⁷. Así, el arte de la resistencia no tiende a ser positivamente otra cosa que testimonio de la catástrofe, memoria del Otro. Así la forma de resistencia del arte también se anula: identificándose con la tarea ética del testimonio donde se anula junto con la política⁸.

¿Qué vía queda entonces para el arte que no caiga en la tensión entre la forma de la forma viviente y la forma de resistencia? Respondemos con una pregunta ¿qué son las imágenes para Rancière? Con esta pregunta retomamos el fin del apartado anterior, he aquí un texto que nos adelanta las últimas consideraciones de la tesis:

Les dénonciateurs de l'image dressent toujours la même scène : ils font de l'image quelque chose devant quoi l'on se tient, passif et déjà vaincu par sa ruse : simulacre

¹ Idem.

² Cf. *Ibid.*, p. 48

³ Cf. *Ibid.*, p. 49

⁴ Cf. *Ibid.*, p. 53

⁵ Cf. *Ibid.*, p. 57

⁶ Cf. *Ibid.*, p. 59

⁷ Cf. *Ibid.*, p. 61

⁸ Cf. *Ibid.*, p. 62

qu'on prend pour la réalité ; idole qu'on prend pour le vrai Dieu ; spectacle où l'on s'aliène ; marchandise à laquelle on vend son âme. En somme, ils prennent simplement les gens pour des imbéciles. Cette croyance donne à ceux qui la partagent bonne opinion d'eux-mêmes : nous sommes intelligents puisque les autres sont bêtes. Esther Shalev-Gerz sait que c'est l'inverse qui est vrai : on n'est jamais intelligent que de l'intelligence que l'on accorde aux autres : ceux à qui on parle, ceux dont on parle. Et pour commencer, il faut contester la disposition du jeu. Car c'est déjà avoir gagné que d'imposer le scénario qui nous suppose plantés inertes devant les images. *Nous ne sommes pas devant les images ; nous sommes au milieu d'elles, comme elles sont au milieu de nous. La question est de savoir comment on circule parmi elles, comment on les fait circuler.* Ceux qui les déclarent impossibles ou interdites depuis Auschwitz opposent à son impiété ou à ses leurres la puissance de la voix qui instruit. Mais derrière celle-ci il y a toujours la voix qui commande, celle qui sait quand et pour qui il faut parler ou se taire. Proscrire l'image au nom de la mémoire, c'est d'abord affirmer son désir de faire taire, de faire obéir. C'est méconnaître que l'image et la mémoire sont d'abord également du travail¹.

Tales ideas estaban presentes en los análisis del trabajo de Alfredo Jaar: no nos hallamos ante las imágenes sino en medio de ellas y las hacemos circular de alguna *forma*, acuden de acuerdo a un *reparto y una distribución* que conlleva una política que apela a encontrar a refundar un nuevo *arkhé* para atar la comunidad y lo sensible o lo sensible a una idea presupuesta de comunidad, o bien a una fabulación que renuncia a toda jerarquía, antigua o moderna, fundada en la virtud natural, en un *savoir faire* o en una ética, que se instala en su dislocación para crear una *mise en scène* que confía a la heterogeneidad su condición para crear una imagen, no de la falta de comunidad ni de el anhelo de su realización más allá de todo disenso sino de una comunidad que solo puede tener la forma del conflicto y la heterogeneidad. El arte crítico dirá Rancière tendrá que negociar entre los formas en tensión: la tensión que arrastra el arte hacia la vida y aquel que separa el arte de la experiencia sensible²; tendrá que ir *entre* ambas, ocupar el intersticio que las une en la forma de la división. En palabras de Deleuze, deberá transitar, crear un bloque de sensaciones pero evitando el riesgo de erigir la forma pura y también en el caso contrario el peligro de diluir la forma.

3.3.7.2.1 Excurso: acerca de la pintura el caos y el diagrama

Para el filósofo francés esta tarea de ir *en medio* ha devenido el *arte* de una época en que elige experimentar más allá de la representación se convirtió en trabajo plástico, pensamiento que creemos no se aleja en alguna medida de la cuestión del régimen estético tratado por Rancière, aunque claramente enunciado en otros términos. Para Deleuze, en la pintura contemporánea por ejemplo, se dan dos formas de romper con la figuración, una, la vía de la abstracción, la otra, la vía del

¹ Rancière, Jacques, "Le Travail de l'image", Texto en línea martes, 10 juin 2008. <http://multitudes.samizdat.net/Letravaildel'imagen>

² Cf. Rancière, Jacques, *Malaise dans l'esthétique*, op. cit., p. 66

expresionismo abstracto¹. En el caso de la pintura abstracta de principios de siglo XX se da indudablemente la ruptura con “la mano” creando un arte puramente visual, óptico, “secreto para el espíritu”, que se sustenta en un código que hace de los colores planos y puros un nuevo lenguaje representativo: “este código es digital, no en el sentido manual, sino en el sentido de un dedo que cuenta. ‘Los dígitos’, en efecto, son las unidades que reagrupan visualmente los términos de la oposición. Así, según Kandinsky, vertical-blanco-actividad, horizontal-negro-inercia...etc.”².

Si bien la abstracción establece una vía que se aleja de la representación figurativa, incurre en un problema que amenaza constantemente al arte, y sobre todo a la pintura: convertirse en una nueva forma de lenguaje representativo. En este caso se da, más bien la creación de un nuevo “alfabeto plástico” el cual permite “leer” la obra antes de toda Sensación del color o de la forma, lo cual quiere decir que el pintor posee una actitud “racional” frente a la pintura, o más bien, por este lenguaje que permite entender las formas los colores han llegado a ese estado “inerte”, “inmóvil” o hasta “frío”; sin

¹ El problema de la figuración o la representación fue indudablemente uno de los problemas más importantes que tuvo que afrontar el arte del siglo XX porque en él se habrían por lo demás temas que abarcaban desde el “objeto de la pintura”, la “psicología del proceso pictórico”, hasta “las técnicas pictóricas”. El problema se situó sobre todo en lo que se refiere a la dimensión originaria del contacto con el mundo, vale decir, en cómo ha de relacionarse el arte con la realidad. Las respuestas a ésta cuestión en el mayor de los casos se resolvía en distinguir entre lo objetivo y lo subjetivo en el proceso de creación, división que habría dos vías: el automatismo o la abstracción. Herbert Read, en su libro *El arte ahora*, expone esta cuestión: para el artista que quiera dar cuenta de la forma de su trabajo, en vez de reproducir lo que el ojo “ve”, creará a partir de sus propios principios tomando lo visible como mero punto de partida, y cómo tal, podrá experimentar infinitas variaciones de acuerdo a las leyes que el mismo se ha impuesto. La otra forma de proceder, la vía subjetiva, renunciará a reproducir lo visible, lo “fenoménico”, o todo lo que el ojo vea directamente. En este caso el artista compondrá a partir de líneas y colores que poseen una génesis estrictamente subjetiva, donde “cada obra de arte es, en este caso, la ley de sí misma”. Cf. Read, Herbert: *El arte ahora*, Buenos Aires, Ediciones Infinito, 1973, p. 85

² Deleuze, Gilles: *Francis Bacon: Lógica de la sensación*, op. cit., p. 105 y ss. Se podría decir que Kandinsky y Mondrian son, si no los precursores en la ruptura radical con el arte figurativo, por lo menos los más emblemáticos por el lado de la abstracción, exponiendo sus ideas tanto a través de sus obras, como de innumerables escritos teóricos que las dan a conocer como una forma de contribuir a desarrollar el espíritu del hombre. Kandinsky, nacido en Moscú el 4 de diciembre de 1866, y habiendo estudiado economía y derecho en su juventud, abandona su tierra natal para instalarse en 1896 en Múnich, donde se desarrollan profundos cambios en el arte y sobre todo en la pintura. En revistas como *Juñeña*, se daban las directrices de lo que sería el “nuevo arte” no representativo. En dicha revista aparecían artículos empapados del espíritu que poseía el arte del momento, en uno de ellos podemos leer: “no hay un error mayor que creer que la representación detallada de la naturaleza es el arte”. A este ambiente de vanguardia había llegado Kandinsky y en él daría sus primeros pasos de formación artística (aunque no haya sido aceptado en un comienzo por la academia de las artes), que luego lo llevarían por múltiples derroteros hasta conseguir su propia visión, dando a conocer lo que habían sido sus apuntes desde 1900, el texto que vio la luz en 1912 llevará por nombre *De lo Espiritual en el arte*, que será de suma importancia tanto para captar la forma en que Kandinsky concibe la pintura y la vida. Para éste el arte y la vida se encuentran en una relación estrecha, donde uno se nutre de la otra, así podemos leer en uno de sus escritos que “la obra de arte nace por vía mística”, y será ésta quien lo hará retornar desde la materialidad del mundo hasta su espíritu. El ascetismo no es sólo una cuestión referida a la vida cotidiana, sino que también es un ejercicio espiritual que se relaciona con el arte y con el temple de ánimo que posee el artista en el momento de la creación (Cf. *Genios de la pintura*, Vol., 4, Ed. Perfil, Barcelona 1999, p. 2 y ss.). De acuerdo al mismo asunto, Kandinsky será claro en afirmar la necesidad de pensar el arte abstracto como un nuevo mundo espiritual que se juxtapone al mundo real exterior o material. Su estímulo o su móvil para la creación no es ni un elemento cualquiera de la naturaleza, ni un mero impulso, sino que es la totalidad de ésta, en sus aspectos más diversos, llama a la creación. La potencia del pintor reside entonces en buscar el mejor camino para la expresión de la síntesis que más convenga a tal llamada. Tal forma de expresión sintética, será mucho más rica que la expresión figurativa, mucho más libre y mucho más amplia, pues ésta estará atada nada más que al lo visible, lo exterior, que en relación directa con el pintor se muestra sólo como un pequeño trozo de la naturaleza, por ende limitada. Cf. Kandinsky, Wassily: *La Gramática de la Creación, El futuro de la Pintura*, Barcelona, Paidós, 1987, pp. 111-116

embargo, no es fácil que la pintura abstracta a primera vista “diga algo”, pues su seguridad y claridad niega cualquier contacto inmediato con la tela que no sea del tipo de un posible objeto de decoración¹. La pintura abstracta sería, ciertamente, un camino para *tentar* el caos, prescindiendo de los datos representativos o propiamente figurativos, pero igualmente sería una vía que, como dice Deleuze:

reduce al mínimo el abismo o el caos, y también lo manual: nos propone un ascetismo, una salvación espiritual. Por medio de un esfuerzo espiritual intenso, se eleva por encima de los datos figurativos, pero también hace del caos un simple arroyo que hay que cruzar, para descubrir Formas abstractas y significantes².

El expresionismo abstracto, segundo movimiento fundamental en la ruptura con la figuración, por el contrario (piénsese en el caso de la pintura de Pollock³), hace del diagrama, que podríamos definir sumariamente en su caso como el ejercicio de realizar trazos al azar sobre la tela, la huida de la línea-trazo, de lo fijo y lo limitado, logrando, ya en un principio, una especie de confusión plástica primaria, a partir del gesto o la danza (*dripping*) sobre la tela colocada en el piso⁴. La pintura en este momento, en virtud de la ruptura desde un comienzo con cualquiera intención figurativa, mediante el trazado de manchas o líneas al azar, con la ausencia de las tradicionales técnicas de pintura se convierte en vehículo del caos, formando ese “caosmos” que es la obra-creada⁵. El gesto del trazo azaroso, cómo método, escapará no tan sólo a las leyes de la línea, sino también a las leyes del color y de la luz, dando paso a lo matérico, lo carnal de la pintura, o si se quiere, lo táctil en la aparición del volumen del cuadro. El cuadro sale de sí al encuentro del espectador, ya no como contenido, sino como pura textura susceptible de recorrerse con la mirada en un gesto manual, desplazando la facultad óptica y su suprema importancia (como ocurre en el caso de las técnicas en que la luz define la evolución final de la pintura).

¹La pintura abstracta corre el riesgo de convertirse en un elemento decorativo, de hecho son innumerables sus asociaciones con el diseño de la Bauhaus y con toda la nueva arquitectura que nace de la abstracción, teniendo como principal mentor a Piet Mondrian. Mondrian nace en Amersfoort, Holanda en 1872 y dedica gran parte de su vida a teorizar acerca del arte y de su ruptura con todo objeto representativo. Su concepción de espacio en la pintura, rápidamente lleva a extrapolar sus principios al diseño y la arquitectura, llegando, incluso por su propia mano a diseñar habitaciones, a partir de la construcción de los colores en el plano. Su interés por la arquitectura no fue menor, sintiéndose enormemente atraído por la arquitectura racional que seguía sus principios de composición fría y austera (Cf. *Genios de la pintura*, Vol., 6, Barcelona, Perfil, 1999, p. 2 y ss).

² Cf. Deleuze, G.: *Francis Bacon, Lógica de la sensación*, op. cit., p. 105.

³ Bacon, según se muestra en la célebre entrevista concedida al espacio “Perfiles” del canal *Films and Arts*, fue un ferviente detractor del expresionismo abstracto llegando incluso a decir de la pintura de Pollock que no era más que un “enredo de cordones viejos”.

⁴ *Dripping* es el nombre que recibe la técnica que utilizaba el pintor estadounidense Jackson Pollock y que consistía en hacer agujeros a su tarro de pintura para luego comenzar a dar vueltas sobre la tela que yace en el suelo. Los movimientos del cuerpo sobre la tela constituían verdaderos compases que daban la sensación de ser una danza en que el acto pictórico se convierte en un rito inspirado por fuerzas cósmicas.

⁵ “Caosmos” es el concepto que Deleuze tomará de guattari y utilizará en *¿Qué es la filosofía?* para definir la relación del caos con el arte a partir de la creación de un plano que permita estar en contacto con él sin perderse en su inestabilidad. Cf. *¿QuF?* p. 208).

La obra pictórica en el expresionismo abstracto según Deleuze alcanza un estatuto superior en pintura, sobre todo, por el hecho de prescindir de la figuración de una forma radical, que no se refiere tanto a obviar su “motivo”, cuanto a constituirse propiamente en un lenguaje que es netamente plástico, en el que el diagrama inicial marca el punto en que el pintor es forzado a olvidar toda intención primaria representativa. El inicio es ya un corte, una ruptura en el que la tela cobra vida “corporalmente”, ya no es un espejo, ni un retrato de una realidad supuesta que sirva de base, ya sea como mundo exterior (en el caso representación figurativa), ya sea como alfabeto geométrico-plástico (en el caso de la abstracción). “Caosmos” se refiere justamente a la idea de base a toda obra que se instale ante el espectador simplemente como un “hecho”, y cuyo principio se sustenta en ella misma y se crea en y a partir de ella misma. El expresionismo abstracto se presenta como el hecho en que la particularidad del gesto se impone como lo irrepetible del cuadro, primera semilla que despunta en una criatura única.

Y, no obstante lo dicho, si tomamos como ejemplo la pintura de Bacon, vemos que pese a mantener ciertos rasgos iniciales comunes con el expresionismo (un diagrama similar por ejemplo), no abandona del todo la figuración, o más bien, escapa de la representación y de la figuración “desde” la figuración misma, a diferencia de la absolutización de un lenguaje óptico (en el caso de la abstracción), o de un lenguaje táctil (en el caso del expresionismo abstracto): lo que nos enseña Bacon es la existencia de una “figuración” no representativa, narrativa o ilustrativa (que no sería ya propiamente figuración). Para aproximarlos al expresionismo abstracto podríamos tomar las mismas palabras de Bacon y su definición del acto de pintar: “*pintar consiste en hacer marcas al azar (trazos líneas); barrer o fregar puntos o zonas (manchas-color); tirar la pintura, bajo ángulo y a velocidades diversas*”¹. Justamente el barrer, fregar o limpiar, del que habla, implica romper con una última intención figurativa que pudiese incitar el cuadro a la representación, pero no con el propósito de acabar por completo con la Figura, pues el problema está en que: “*en el expresionismo abstracto el diagrama: ha tomado todo el cuadro, y su proliferación produce un verdadero ‘batiburrillo’*. Todos los medios violentos del *action painting*, palo brocha escoba, rodilla incluso émbolo de pastelería, se desencadenan en una *pintura-catástrofe*...”²; precisamente lo que se reclama al expresionismo abstracto, podría estar ligado a la absoluta confusión que implica el acabar por completo con “el ojo” (o con la función óptica del ojo), al barrer o someter a la pintura a la tortura con los elementos citados con el propósito de que las “formas” se conviertan atractivas, o “digan algo”. Que el pintor pase por la catástrofe –cuestión que será analizada por Deleuze en el curso sobre la Pintura- significa que habiendo soltado las bases, leyes y seguridades que acompañan a la pintura figurativa, habiendo disuelto los lazos que lo unen al mundo del arte convencional, en que la *representación fiel del mundo* se convierte en ley, deberá mostrar la

¹ Cf. Deleuze, G., *Francis Bacon: Lógica de la sensación*, op. cit., p. 110.

² Cf. Ibíd., p. 111

huella de ese paso en su pintura, de ese paso ese tránsito por lo disímil, abstruso y telúrico del caos, que diluye el valor de la técnica hegemónica en el acto de pintar, reduciéndola a una convención que nada dice de ese fenómeno original que está a la base del instinto pictórico, constituido por el gesto de irrupción de la expresión sobre la tela¹.

La preocupación de Bacon, por el contrario, va dirigida a utilizar el diagrama, y por más que manipule los mismos instrumentos, no llegará hasta el punto en que dicha catástrofe se convierta en "pintura": pues, como dice Deleuze: "el diagrama es una posibilidad de hecho no es el Hecho mismo"². Es fundamental para Bacon no perder el control sobre el acto de pintar, pues, por mucho que este rompa o quiebre con la representación, el dominio del artista es la clave para no perdernos en la catástrofe en que nos sumerge el gesto radical de abandonar desde un comienzo la figuración (clásica), partiendo del azar con el trazo abrupto que constituye el diagrama. Lo que busca Bacon es que la Figura emerja de éste, que ella misma nos muestre su afinidad con el caos que acompaña desde el comienzo el acto de pintar. La tortura ya no se refiere tanto a la pintura (color-materia) y a sus instrumentos, de lo que se trata ahora es de mantener una figuración "pura" no narrativa, o ilustrativa, vale decir, que no introduzca elemento extrínseco alguno. Los datos figurativos, o la figuración reconocible que pudiese estar al comienzo del proceso creativo, se deforma o se sacude por el diagrama dando pasos a nuevas formas no representativas: "por ejemplo una boca se la prolonga se hace que vaya a un extremo a otro de la cabeza. Por ejemplo la cabeza: se limpia una parte con una brocha, un cepillo, una escoba o una rodilla³"; con esto se rompe con las leyes de la figuración (como semejanza entre la figura y el objeto que representa) en pro de la Figura misma, o para que aparezca la Figura asignificante "en" el cuadro y no como un motivo que remite a una historia que contar⁴.

¹ P p. 27

² Deleuze, G., *Francis Bacon: Lógica de la sensación*, op. cit., p. 111

³ *Ibid.*, p. 101

⁴ "Asignificante" es un término que es fundamental a la hora de comprender el estatuto de la Figura en la pintura de Bacon en que se rompe el sintagma significado-significante. No obstante, sería necesario antes hacer un breve recuerdo de estos términos, de acuerdo a cómo lo explica Saussure en su *Curso de lingüística general*: Signo, será la unión de concepto e imagen acústica, o más bien, la unión de significado y significante (donde obviamente significado remite a concepto y significante a imagen acústica). El concepto o el significado será transportado por significante que, por supuesto, cumple con la función vehicularlo o de hacerlo sensible para nosotros (Cf. De Saussure, Ferdinand: *Curso de lingüística general*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1959, p. 127). Si concebimos, ahora la pintura como un lenguaje provisto de signos, al igual que la oralidad o la escritura, podemos asociar la idea de significado y significante, a la idea de figura y su objeto representado, vale decir, del objeto presente en el cuadro, y su "correlato real" en el que encuentra su justificación. Cuando la pintura ha cortado los lazos con la representación, cuando no hay algo que entender (concepto), tampoco existe un "lazarillo" que saque a la luz un significado. De esta manera, la noción de significado y significante desaparecen, se anulan frente a su inutilidad operativa ante una Figura que sólo remite a su hecho no ilustrativo o narrativo, la Figura no es tampoco una pura nada, sólo que su "realidad" no remite a un significado, ni tampoco a un concepto, o una idea. La Figura no se entiende, sino que se siente, ese es su único *a priori*, su impresión directa y sin rodeos que escapa, como se ve, a las relaciones de significado y significante: en la Figura no hay nada que entender ni tampoco servirá para ningún fin inteligible.

3.3.7.3 De la composición de lo heterogéneo y el conflicto (*stásis*)

Para Rancière el asunto actual del arte lo constituye comprender la política asociada al *partage* que las formas artísticas ponen en escena. Si nos hallamos en medio de las imágenes, como había indicado contra la opinión de hallarnos frente a las imágenes, lo esencial es pensar el modo político de su circulación. Para Deleuze y Guattari el problema del arte hasta *¿Qué es la filosofía?* Lo constituye la sensación, pues ésta es lo que permite autonomía de la obra creada, su valerse y tenerse por sí misma, en suma, aquello que le otorga a trabajo artístico su condición de hecho¹; y el tipo de monumento que crean sus formas: un monumento, un bloque se de sensaciones, que conmemora un pasado atado a las percepciones y a las afecciones de la vida ordinaria y “tópica” donde se puede oler a distancia el anhelo de hacer de la obra un organismo o por el contrario un monumento que abre un porvenir extrayendo los afectos y los perceptos de los hechos, de las situaciones y los acontecimientos que sólo pueden funcionar como cuerpo sin órganos; en suma, como monumento *anorgánico* vuelto hacia el futuro para la creación de un pueblo que falta. Por ello, desde esta perspectiva, constantemente los autores vuelven a arremeter con fuerza contra las formas de arte que subordinan la sensación a otros intereses perdiendo a través de ese gesto su carácter irreducible al pensamiento filosófico o a la opinión; atándose por esa vía al mundo que nos rodea o a un mundo supuestamente espiritual:

Los dos intentos recientes de acercar el arte a la filosofía son el arte abstracto y el arte conceptual; pero no sustituyen el concepto por la sensación, sino que crean sensaciones y no conceptos. El arte abstracto únicamente trata de afinar la sensación, de desmaterializarla, trazando un plano de composición arquitectónica en el que se volvería un mero ser espiritual, una materia resplandeciente pensante y pensada, y ya no una sensación de mar o de árbol, sino una sensación del concepto de mar o del concepto de árbol. El arte conceptual se propone una desmaterialización opuesta, por generalización, instaurando un plano de composición suficientemente neutralizado [...] para que todo adquiriera un valor de sensación reproducible al infinito: las cosas, las imágenes o los clichés, las proposiciones, una cosa, su fotografía a la misma escala y en el mismo lugar, su definición sacada del diccionario. No es nada seguro sin embargo, en este último caso, que se alcance así la sensación ni el concepto, porque el plano de composición propende a volverse «informativo», y porque la sensación depende de la mera «opinión» de un espectador al que pertenece la decisión eventual de «materializar» o no, es decir de decidir si aquello es o no es arte. Tanto esfuerzo para volver a encontrarse en el infinito con las percepciones y las afecciones comunes, y reducir el concepto a una doxa del cuerpo social o de la gran metrópoli americana².

La opinión de Rancière frente a los derroteros del arte contemporáneo parece mucho más receptiva que la Deleuze y Guattari en el ejemplo citado, intentando sobre todo seguir la política que

¹ Rancière Jacques, “¿Existe una estética deleuziana?” en Gilles Deleuze. *Una vida Filosófica*, op. cit., p. 206.

² *¿QuF?* p. 200

instalan, el reparto y la distribución que realizan obras y artistas en una comunidad bastante heterogénea que precisamente guarda como paradoja esa pérdida de equilibrio y de vocación hacia la sensación que molesta a la pareja de escritores de *¿Qué es la filosofía?* La función del arte crítico en *Malaise dans l'esthétique* de Rancière señala las rutas que sigue el arte que avanza entre los "tópicos" y la "arquitectónica": negociando entre la tensión que empuja el arte hacia a la vida y la tensión que lo fuerza a separarse de la experiencia sensible, el arte crítico debe combinar de cierta manera la parte cada cual para "ajustar las lógicas heterogéneas" aparentemente incompatibles¹. Tal es la función del *collage*, según Rancière: puro reencuentro de los heterogéneos. En primer lugar, éste celebra la condición de una experiencia estética de la dislocación, de la renuncia al *arkhé*, pero avanza hacia el devenir vida del arte y el devenir arte de la vida ordinaria². En segundo lugar, el *collage* va a jugar en la zona de indiscernibilidad de lisibilidad del sentido y de extrañeza del sin-sentido y de arte y no-arte dando origen a una micropolítica. La micropolítica asume que las fronteras entre arte y vida ordinaria han caído con el propio advenimiento de la dislocación, de multiplicación de los *arkhai*, en el régimen estético de las artes pues esta caída o disolución de las fronteras es ella misma el efecto de la condición de heterogeneidad que instala el régimen estético. Por lo mismo, la micropolítica, en el sentido otorgado por Rancière, admite que desde su nacimiento los productos del arte no cesen de volverse cosas mundanas, culturales y mercancías, así como éstas cuando pasen del lado del arte no acaben de convertirse en caleidoscopios que reflejan la imagen de un mundo heterogéneo³ "haciendo estallar las percepciones vividas en una especie de cubismo, de simultaneísmo". Las trayectorias de *Malaise dans L'esthétique* nos conducen a observar en la situación actual del dominio del consenso y del temor al disenso que el arte jugaría una función política substitutiva frente a la falta o repliegue del espacio político, es decir, frente a la falta de ciudad ¿de qué manera? Poniendo en suspenso el *partage* y la circulación de las imágenes que dan forma al organismo de la ciudad-mundo como podíamos ver en el trabajo de Chris Marker y Alfredo Jaar. Pero, ¿no constituye esta micropolítica un símil de la función del pensamiento como arte del retrato y por lo mismo no constituye el *collage* un modelo no sólo para el arte sino para el pensamiento en general, filosofía arte y ciencia? Ni símil ni modelo. Arte y filosofía moderna nacen de la misma condición de inmanencia que impugna la trascendencia y el reparto que ésta realiza, pero como sabemos desde el comienzo de este trabajo

¹ Rancière, Jacques, *Malaise dans l'esthétique*, op. cit., p. 67

² Cf. *Ibidem*.

³ Cf. *Ibid.*, pp. 68-74. La composición de la heterogeneidad tomará tres formas diferentes que abren nuestra comprensión no tanto a una periodicidad histórica sino a un encabalgamiento de diferentes políticas del arte: polémica (crítica), humor y la invitación-encuentro. Tales políticas resumen las formas del arte desde los años 1960. La polémica y la contestación que se enfrentaba a los íconos del imperialismo y del capitalismo ofreciendo una pauta de lectura ha hecho aparecer inmediatamente una forma artística caracterizada por el humor que como base formal juega a impedir o a suspender la posibilidad de decidirse por una pauta de lectura común de los signos. Por su parte, la invitación-encuentro transforma la crítica en vocación social y comunitaria del arte.

ésta no pueden más que verse traicionada. Hemos considerado que exponer la Geofilosofía de la ciudad en la historia era un buen modo de comprender el dominio de la idea de organismo y los mecanismos que producen su orden junto al trabajo de la dislocación, de la producción y la creación de nuevas formas de contacto. Esa ha sido desde un principio nuestra convicción y lo que ha señalado nuestro desafío, a saber, mostrar cómo la inmanencia del conflicto y la dislocación renacen y producen unas imágenes capaces de romper con la redundancia del organismo y la organización. Ante todo, producir –provocar– esas imágenes portadoras de una *stásis*.

Conclusión: la ciudad, el pensamiento, la stásis

Al momento de finalizar la redacción de la tesis podemos establecer algunas conclusiones provisionales, pues a lo largo de este recorrido nuevos problemas y nuevas inquietudes se han abierto impidiendo cerrar completamente los objetivos que nos habíamos propuesto en un comienzo. Cuando proyectamos la investigación contábamos con un *corpus* definido que se vio casi por entero reconfigurado a lo largo del trabajo. Toda esa definición y acotación puntual prevista sobre el aporte de cada disciplina a la problemática política de la geofilosofía se vio si no destruida por lo menos reconfigurada por el propio eje temático que desplazaba las divisiones escolares y enciclopédicas del pensar. Y eso porque la filosofía no es un *affaire* de *mera* contemplación que escapa al mundo en que se ejercita el pensamiento, como tampoco la ciudad se presenta ya definida en calidad de objeto y con evidencia, hecho hipotético que permitiría que fuese puesta a distancia, a no ser que se pacten previamente las condiciones para que ello tenga resultados: renunciar a la ciudad *real* o mejor dicho a su historia dislocada. En esa medida, si bien hemos intentado a lo largo de este trabajo elaborar el plano heterogéneo en el que confluye el pensar y la filosofía para apreciar el cariz político de la idea de geofilosofía, hemos intentado poner de relieve los distintos puntos de vista que resuenan, cada uno a su distancia, en la construcción de la ciudad y en su propia representación. Por lo mismo, ninguna frontera disciplinaria sirvió para aislar perspectivas, sino antes bien para hacer patente una heterogeneidad y una diferencia radical que impedía apelar a una identidad preestablecida o a una perspectiva más profunda que permitiese dar con la *sustancia* definitiva de la ciudad. Así, la ciudad se mostró como el espejo roto en que se refleja el pensar y la vida comunitaria y nos enseñó a defender esa factura como su más alta potencia.

Para dar comienzo a estas conclusiones paradójicamente no concluyentes, en un primer momento de balance de la investigación, comenzamos por hacer algunas remarcas relativas a la idea de geofilosofía y a su lectura política, cuestión que constituye la intuición general del proyecto. Enseguida, continuamos proponiendo algunas consideraciones acerca de la historia de la representación de la ciudad y el dominio de la idea de organismo, pues como hemos intentado mostrar sus avatares determinan el levantamiento de un vínculo polémico entre la política y la filosofía. Finalmente, como fenómeno íntimamente ligado a los dos puntos anteriores, destacaremos la distinción fundamental de un pensamiento concentrado en la representación de una “comunidad de las afecciones” y de un pensamiento concentrado en su crítica; un pensamiento concentrado en evitar el conflicto, en controlar y subsumir la multiplicidad y la heterogeneidad y un pensamiento para el cual ni la política ni la ética son aislables, sino constitutivos de un pensar “menor”, para un pueblo que falta o para un devenir ciudad que se vuelve *hoy* imposible. Luego, en un segundo momento de *encrucijadas*

de la investigación, presentaremos algunas consideraciones relativas a la ciudad y al deseo, y continuamos con una aproximación a las líneas generales para desarrollar acerca de la *stásis* y finalmente, una proyección de nuestro trabajo futuro.

Balance de la investigación

La geofilosofía y su lectura política

En el comienzo de la investigación comenzamos por destacar la definición de la filosofía que proponen Deleuze y Guattari: *“la filosofía – nos han transmitido – es una geofilosofía porque emerge siempre de una atmósfera material por el puente tendido entre tierra y territorio, hecho que expresa la contingencia del pensamiento y la ausencia de progreso histórico de las ideas”*. Enseguida, en el mismo momento inaugural, para alimentar esa declaración preliminar, prestamos mayor atención a la afirmación siguiente: *“la ciudad griega ha ofrecido las condiciones inmanentes para el ejercicio del pensamiento, dado que la dislocación del poder de los aristoi ha contribuido a crear el ‘espacio de inmanencia’ que hará posible la amistad y la rivalidad, la asociación y la guerra, y así, la política y el pensamiento filosófico como mera ‘pretensión de saber’”*.

Tras esos primeros pasos, nos hemos propuesto comprender como un hecho solidario el surgimiento de la filosofía, la política y la ciudad democrática, de manera que cualquier aproximación a la inmanencia y a la atmósfera del pensar y de la acción debería plantearse en los términos de una contingencia irreductible al orden y la jerarquía de la Ciudad Una. En razón de esta afirmación y afín de fundar de otra manera la idea de la contingencia del orden de la ciudad, dejamos a un lado la *teoría estricta* de la filosofía – si la hay – en Deleuze y Guattari para buscar otros compañeros de ruta haciendo caso no obstante a su propia exhortación: “hacer filosofía como un trabajo de montaje o un arte del retrato”. ¿Por qué razón? Pues porque hemos intentado ir más allá de la cuestión nominal de plantear una definición o redefinición de la filosofía en tanto que geofilosofía para crear nuestra propia cartografía de la relación de la filosofía y la ciudad y, por ese medio, proponer una geofilosofía, un recorrido, una tentativa para reescribir paralelamente la historia, la filosofía y la política, no como un proyecto de megalomanía, de refundación de la unidad del pensar y de la historia, sino como un proyecto de montaje, como un juego “comprometido” donde todos los actores se reúnen en el espacio conflictual de la ciudad.

Y para dar cuerpo a esas intuiciones iniciales habremos profundizado en los análisis de la política efectuados por Jacques Rancière. Desde que el encuentro entre personajes de tiempos y de perfiles diferentes fue forjado, profundizar en los estudios e interpretaciones acerca la *stásis* apareció como una cuestión esencial. Si ello fue así es porque en alguna medida inmanencia y posibilidad de

conflicto parecen inseparables del espacio social que erige la *pólis* democrática. Dicho de otra manera, la posibilidad de conflicto y de dislocación del orden *presente* expresa la contingencia de las ideas y de las posiciones políticas de los ciudadanos, fenómeno que no puede ser posible en otro lugar que en un régimen donde se limita la *potentia* soberana al espacio familiar y donde se entrega cada cual a la labor común de la construcción una unidad provisional, conflictual, donde se hayan íntimamente ligadas la asociación y la rivalidad, la amistad y la enemistad.

Entonces, Política y Filosofía se nos han hecho presentes como productos de la ciudad y, al mismo tiempo, como guardianas de la contingencia. Por esta razón, la ciudad de la contingencia, como podríamos decirlo, en lugar de un “presente”, de una realidad fija y manipulable, parece ser un “devenir”; un devenir que arrastra consigo el pensamiento y la vida comunitaria sobre el caos. En otras palabras, el “devenir ciudad” constituye el acto de creación *en pleno* vértigo del caos, justo cuando en la ausencia de un *arkhé*, de un principio que permita controlar de una vez por todas la heterogeneidad y la multiplicidad de pareceres, se nos amenaza con restaurar la trascendencia para defendernos del peligro que dicha situación conlleva. No obstante, la presencia de una heterogeneidad “amenazante”, de una unidad provisoria, será la condición de la creación filosófica y de la vida libre.

La representación de la ciudad y el dominio de la idea de organismo

Y, sin embargo, como hemos podido apreciar, filosofía y política de golpe han invertido el orden de la contingencia afín de protegerse y de defender la “gran familia” ciudadana contra la *stásis* que fractura, por un lado, el vínculo de la comunidad de hombres libres, por otro lado, el vínculo de la recta comunidad del pensamiento. Política y filosofía se habrán concentrado en la creación de la memoria y del monumento a la unidad de la gran familia de ciudadanos volviendo la espalda a la heterogeneidad que había sido su propia condición.

En eso que concierne a la representación de la ciudad podemos afirmar que la noción platónica que juzga que la ciudad yace fundada en una jerarquía cósmica ha marcado profundamente el pensamiento de la ciudad, particularmente aquel que ha hecho de la arquitectura un instrumento del mismo *arkhé*. Desde Platón, pasando por Alberti, Geddes y Le Corbusier la idea de organismo habrá marcado los destinos de la representación de la ciudad y de un mismo golpe habrá trazado el proyecto de una “comunidad de las afecciones”. La idea de regenerar la ciudad a través de los preceptos del orden de la jerarquía del “organismo urbano”; la necesidad de determinar *a priori* el umbral de los buenos intercambios, ligando estrechamente la salud del cuerpo político y urbanístico; y la intención de prever *todo* cuanto sea necesario para lograr que colectivamente los sentimientos se expresan como

un solo cuerpo son tres de las líneas distintivas de la presencia del organismo en el pensamiento de la ciudad.

La "polemología", es decir, la representación de un modelo ontológico del conflicto exterior (*pólemos*), donde éste se manifiesta como expresión de la propia salud del cuerpo comunitario, se mostraba como otra cara de la virtud orgánica de la comunidad. Esto que se hallaba presente en el pensamiento político de Platón lo vemos con una fuerza renovada en la modernidad, precisamente en la construcción de la imagen geográfica del mundo. La organización del mundo, mezcla de antropología y geografía, se desarrollará bajo el principio de amistad entre miembros de una misma familia y de hostilidad entre pueblos vecinos y rivales, así lo hemos podido constatar, de acuerdo a los análisis de Kant para el que la "insaciable sociabilidad" figuraba como el instrumento de la naturaleza para garantizar el progreso de la especie; pero también allí en plena modernización de la ciencia geográfica, según revelan los estudios de la antropogeografía de Ratzel, donde la categoría de "espacio vital" se descubría como la clave de la expansión y de la defensa de un territorio por parte de un pueblo o nación. En cuanto a aquello que concierne a la historia del dominio de la noción de organismo en el pensamiento de la político, podemos decir sucintamente que el orden del organismo en general allí aparecerá sustentando la salud del conjunto de partes que forman la comunidad como un todo sin brechas ni vacíos, como un ensamble armonioso. Sin embargo, dicha unidad interior sólo será posible sobre la base de conjugar la conservación de la vida con la aumentación de la potencia del cuerpo colectivo, vale decir, en la medida en que, por una parte, en el interior se impide la división de los miembros y se conjura el (re)surgimiento de la violencia y en que, por una parte, en el exterior se mantiene vigente el principio de rivalidad (polemología) que sirve al aumento de la potencia del cuerpo comunitario.

Hasta antes del nacimiento de la filiación entre la metrópolis y la industria, donde se nos ofrecen al mismo tiempo ejemplos de arquitecturas "sociales" y "materiales", el orden de la comunidad estaba representado bajo la forma de la polemología mencionada. La polemología o bien incitaba a arrojarse los unos sobre los otros afín de hacer aparecer la jerarquía natural, o bien se presentaba como el motor de la asociación de los hombres para protegerse contra la propia violencia "natural". Sin embargo, la filosofía del derecho de Hegel nos ha hecho patente un giro en el pensar, a saber, que existía otra posibilidad de comprender y de *administrar* los asuntos de la "comunidad del conflicto". Según Hegel, la disociación no es más que un momento en el proceso de conquista de las necesidades. Posterior a ese momento liminar, condenado a desaparecer en su inmediatez, las relaciones sociales deberían conformarse al orden de las instituciones encargadas de asegurar la vinculación de los miembros en tanto que productores y consumidores. Pero, precisamente allí, la idea

de la "razón de Estado" y la concepción de la Policía muestran que el orden natural no podía aparecer en tanto que tal, dicho de otra manera, que la interacción social no podía ser asegurada de otra forma que no fuese desarrollada a través de la mediación de las instituciones del Estado. Entonces, si el Mercado introducía una dislocación completamente necesaria a la satisfacción de las necesidades, la policía deberá tomar a cargo el deber de asegurar el orden técnico de las relaciones sociales.

La aparición de una concepción puramente técnica de la vida social ha traído consigo una nueva imagen del organismo esta vez en el surgimiento de la metrópolis, particularmente bajo las ideas del positivismo: la industria y el mercado han aparecido como los instrumentos encargados de la satisfacción de las necesidades de los hombres reunidos en el espacio de la ciudad. Y es justamente en este contexto que la idea de organismo va a tomar un nuevo aliento. Las instituciones del Estado se ocuparán del cuerpo social afín de asegurar la salud, la educación, la diversión, en suma, el ser y el bienestar: la vida y la felicidad de los ciudadanos. Las instituciones de la policía, que funcionan en concreto, según señala Foucault, como instituciones de la ciudad, deberán asegurar las funciones del organismo y la prevención de todo aquello que golpea el orden de ensamblaje – la organización de los miembros – del cuerpo social. En este contexto, hemos podido afirmar paradójicamente, por un lado, la expulsión del conflicto de la escena social y la caída correlativa de la idea política de la ciudad, por otro lado, la emergencia de una violencia que pretende retomar y reelaborar el tejido social de la ciudad.

Si reparamos por un lado en la filosofía de Platón o en la arquitectura del Alberti y, por otro lado, en el nacimiento de la ciencia de lo social o en el pensamiento de Hegel, podemos observar que asistimos a la definición, invención e intervención de unas técnicas que tienen por fin asegurar el reparto de los hombres y su territorio, y, al mismo tiempo, prevenir la dislocación ya sea del orden cósmico o científico. Sin embargo, en cada caso, la principal amenaza de la ruptura del orden será, desde Platón a la metrópolis moderna, la *stásis*. Pero, como una nueva paradoja, lo que debemos comprender de esa cartografía, de un lado, es el fin de cierta idea de ciudad, es decir, de la definición de la ciudad en tanto que comunidad heterogénea y la instalación definitiva en su lugar de la idea de "comunidad de las afecciones"; pero, por otro lado, lo que debemos también advertir es el acontecimiento de la heterogeneidad en el espacio de la ciudad bajo la forma informe de la metrópolis, donde la sola unidad posible para la ciudad que ha perdido la forma es la unidad *pathética* de las afecciones, tal y como lo había soñado en su momento Platón.

Del “devenir ciudad” como crítica a la comunidad de las afecciones

La comunidad de las afecciones se instala en el espacio de la metrópolis facilitada por la constitución de un “público” y de un “repertorio de imágenes” comunes que circulan a la manera como los hombres se desplazan por la ciudad y como las mercancías ocupan momentáneamente un lugar en los escaparates. También la comunidad de las afecciones se instala gracias a las instancias de Policía que son productoras de sujetos y que aseguran el reparto de los hombres y su territorio. Frente a esa constatación emerge la convicción de que la ciudad pensada en tanto que plano de inmanencia, no puede ser más que un devenir; que la heterogeneidad no puede sino existir como producida; que el devenir-ciudad debe ser creado, producido como resistencia al presente del “nosotros”, vale decir, en palabras de Deleuze y Guattari, como apuesta *contra* la comunidad de las afecciones, a una normalización del deseo. En suma, queremos reiterar, la inmanencia no puede aparecer sino bajo la figura de la dislocación del repertorio de imágenes y del orden de la policía; en tanto que *amenaza* al orden (pre)establecido de imágenes, en tanto que violencia *contra* la puesta en escena donde se bloquea la emergencia de toda singularidad y de toda multiplicidad. No obstante, según hemos podido constatar, la situación actual del poder en el espacio socio-técnico de la comunidad desterritorializada está particularmente concentrada en controlar y reprimir toda manifestación contraria al orden desterritorializado de la ciudad-mundo. Con lo cual, todo trabajo contra el orden de la comunidad de las afecciones a los ojos de los dispositivos securitarios contiene la semilla de la *stásis* y debe por tanto ser interrumpido, bloqueado y, en última instancia, prohibido. La pregunta es entonces, ¿cómo hacemos frente a dicha situación?

Podemos afirmar que existe un arte de la fractura y de la dislocación acorde a la inmanencia y la heterogeneidad encargado de construir la memoria del conflicto. El montaje, en tanto ensamble de partes heterogéneas, se reflejaba como la expresión de ese trabajo donde el delirio y la fabulación se descubrían como dos ejemplos de apelaciones provisorias. Los proyectos de Chris Marker y Alfredo Jaar han insistido en la importancia de producir un nuevo montaje de imágenes para de ese modo alcanzar una nueva puesta en escena de la vida cotidiana golpeada por el conflicto y el ruido y al mismo tiempo para plasmar el deseo de otro mundo. Ambos parecen coincidir en que un trabajo de montaje de imágenes que combina distintas artes parece combatir directamente contra la homogeneidad de la puesta en escena de la ciudad mundo donde una imagen no alcanza su singularidad sino que se diluye en el mero cliché, en su redundancia como información. El desafío para este trabajo de montaje será entonces la creación de un arte de la resistencia concentrado en abrir lugar al “devenir ciudad” *en* la ciudad-mundo. Dicho esto, lo fundamental es afirmar que para esta

investigación no existe ninguna nostalgia de volver a la “ciudad perdida”, de reconstruir hoy los escenarios donde la vida pública tuvo lugar, sino al contrario lo fundamental será siempre destacar los medios bajo los cuales la ciudad, su experiencia, la más radical, la de la heterogeneidad, ha sido bloqueada, desde su propio surgimiento. No se puede *volver* a la ciudad porque ésta no existe como un pasado remoto que nos ha sido arrebatado y que sobrevive en la memoria monumental. Eso corresponde a la representación de la ciudad donde la memoria de la unidad se antepone y se enfrenta al conflicto que divide, a la heterogeneidad que *caotiza*. En esa representación la ciudad es el puro pasado que nos vuelve incapaces de crear nada nuevo, pues para alcanzar su armonía la extrañeza debe desaparecer, lo inquietante debe ser domado. Pero, al contrario de esa imposibilidad de la vuelta a la ciudad, sí se puede *ir hacia*, vale decir, trabajar por un devenir-ciudad como experiencia vital del conflicto. No por otro motivo hemos recurrido en la parte final al trabajo de Chris Marker y Alfredo Jaar, justamente porque nos parecía fundamental recurrir a quienes han intentado llevar a cabo, aunque no podamos afirmar con certeza la suerte de su proyecto, un retrato de la extrañeza: en el caso del primero acerca la imposibilidad de la Memoria o tal vez la condición de una memoria como fabulación o delirio; en el caso del segundo, la necesidad de una memoria de la *stásis*, de una memoria que pueda romera con las evidencias de la comunidad de las afecciones.

Encrucijadas de la investigación

La ciudad y el deseo

Ahora bien, respecto de la comunidad de las afecciones y del devenir ciudad, queremos resumir algunos puntos del pensamiento de Platón y Aristóteles para comprender las razones de la supuesta vigencia de la idea de comunidad de las afecciones, pese a las transformaciones históricas de hábitos y cultura. Algo que tal vez constituye la característica fundamental de la *pólis* desde el punto de vista de su diferencia con la comunidad natural y que sin embargo tiende a no ser considerada a la hora de echar mano a su representación.

La ciudad, según proponía Platón, requiere de una homogeneidad patética que impida la división, que es la base de un orden ético posterior. Mientras tanto Aristóteles señalaba el valor de la heterogeneidad, de la distancia necesaria para que existiese la multiplicidad propia a la ciudad, al acuerdo político que es de suyo contingente. Así se constituían las dos definiciones iniciales acerca del tipo de entidad que encarna la ciudad, pero ambas se formaban como corolarios de las premisas que participaban en la definición de esa comunidad creada y derivada. Para Platón la ciudad es un individuo ordenado como un organismo jerarquizado. En ese esquema, el organismo debe mantener sus miembros dentro del orden conveniente a su dinamismo. Ésta imagen quedará por siempre

grabada en la representación de la ciudad. Cuerpo o ciudad, el organismo se concebía *como* un ensamble de partes orientadas a su buen funcionamiento mecánico; y cada parte adquiriría sentido gracias a su función dentro de ese orden, donde cada cual cumple su rol en cuanto sólo existen funciones necesarias (que será importante distinguir de las superfluas).

Para Aristóteles la cuestión parece bien diversa: lo que se juega en la ciudad no es el mecanismo de las necesidades, del vivir, sino del “vivir bien”. Por ello, mientras las necesidades son ellas definibles, hay algo que escapa a esa definición y que hace de la ciudad un horizonte necesariamente dislocado: la ciudad está asociada al deseo, no al deseo patológico que mueve a los hombres –el deseo de poder y riqueza – sino al deseo de vivir juntos, donde la palabra de todos interviene activamente. Pero, también la ciudad es el lugar de una economía que rompe los límites de todo cuanto corresponde a la función de la comunidad: la ciudad es una comunidad que ha crecido más allá de los límites de la familia y la aldea y la tribu, es decir, de todas las asociaciones de la necesidad. Esta cuestión toca a la definición de economía: *Oikonomía* puede definirse en términos generales como el arte de la adquisición de los elementos que forman el *oikós* y que posibilitan su mantenimiento y crecimiento: la tierra y los esclavos. En términos generales corresponde también a la administración de estos elementos. Entre ellos sin duda el fundamental es la tierra que desde antiguo había sido la base de la religión del *oikós* y que, posteriormente, se convertirá en el requisito básico para la obtención de la ciudadanía. No obstante, Aristóteles define distintos tipos de economía. La principal será una economía “natural” encargada de la adquisición de los elementos necesarios para la vida de la casa y de la ciudad como entidades “naturales” (*Política* I, 1256a 13). Con mayor precisión Aristóteles explicará que a este tipo de adquisición natural le conviene un tipo de administración, la crematística, la gestión de los recursos para resolución de las necesidades. Economía y crematística se unen estrechamente pues la adquisición, la acumulación, el intercambio, por ejemplo, no serían nada sin una autoridad que las gestiona en orden a un fin. Sin embargo, ello no es tan evidente, pues la administración bien puede sobrepasar los límites de la necesidad reflejando así un mero deseo de acumulación, un trabajo con vistas a generar un excedente que permita su venta o intercambio. Tal parece que esa consideración responde a la propia situación de Aristóteles, algo así como un diagnóstico de época que le permite graficar la cualidad esencial de su presente. Aparece, en su discurso una segunda forma de crematística que se encarga de un tipo de adquisición que hace crecer *oikós* y *pólis* “más allá de los límites naturales”. Precisamente allí la necesidad se substituye por el deseo ilimitado. En ese instante la moneda deviene riqueza y un objeto de intercambio. Pero, según el estagirita, por definición la crematística puede convertirse en esta técnica para la acumulación sin límite, cuando ello ocurre, la técnica cae en un exceso que se enfrenta al “vivir bien” (*Pol.* 1257b18),

que en sí posee un límite u orden bien definido: los límites de aquello que es necesario para la vida libre (*Pol.* 1258b5). Aparece entonces la diferencia entre una economía que nace del mundo agrícola familiar – previa al *sinecismo* – y una economía que nace del comercio – posterior al *sinecismo* – ligada a la especulación monetaria y al desarrollo económico y cultural de las *poleis*. La transformación que ésta última introduce en la sociedad griega es radical (Edmond:40) pues impulsa la economía y la crematística más allá de los límites donde se encuentran “todos los que trafican aumentan su caudal sin límites” (*Pol.* I 1257b14). Desde entonces todo límite se habrá roto, todo orden que se confiaba a una actividad natural subordinada a un fin, como el de la familia y la ciudad. Y como habrá de esperarse se ve involucrado en esta caída el propio límite que separaba *aristoi* y *laos*: cuando la economía se ha puesto al servicio de la especulación que engendra riqueza y prestigio se rompe tanto el carácter religioso de la administración doméstica unido a la agricultura como la autoridad que sustentaba el sometimiento de la población no-noble. El mercado se opondrá entonces al mundo sagrado y, fundamental, a la dominación de los *eupátridas*. Tal será el contexto de Solón donde se conocen dos fenómenos económicos diferentes: el empobrecimiento y la esclavitud de la mayoría campesina, y el enriquecimiento de unos pocos (*Constitución de los atenienses*, V 2). Cuando se olvida el fin, la propia excelencia en la técnica de la administración puede conducir a la riqueza, asunto que muestra la estrecha relación de una crematística que se encarga meramente de la administración y la que convierte la administración en producción de riqueza. El medio deviene fin (*Política*, I 1257b13)

Si seguimos la lectura de Platón, el problema parece cifrarse en el deseo sin límite y no en la excelencia de la gestión de unos medios, porque el deseo descontrolado, la mera apetencia, no indica excelencia sino perversión ya que invierte el orden de las facultades de el hombre, vale decir, pierde el individuo su propia dignidad de ser racional al dejarse gobernar por lo que debe ser gobernado (*Rep.* IV 431b). Al contrario la moderación establece la concordia, lo mismo que disponer todos los medios para alcanzar el verdadero placer, la vida virtuosa. Con lo cual, Platón no había tratado de escapar a esa realidad del deseo, sino que había planteado la crítica explícita a sus peligros, como lo hemos mostrado, enfrentándose al régimen democrático donde los deseos ejercen su señorío (el asalto de los deseos es comparable a una invasión enemiga. Cf. *supra*. p. 192).

Entonces ¿Cómo puede crecer ordenadamente en una situación tal la ciudad? El deseo de riqueza y prestigio es un deseo que forma parte de la *pólis*, un fenómeno que para la ontología de la ciudad aristotélica es signo de una degeneración y de una amenaza evidente al orden del “vivir bien”, porque el deseo ilimitado constriñe la política, confunde los límites de lo *idión* y lo *koinón* (Edmond:39). No obstante, para el mismo Aristóteles éste hecho no destruye la política sino, al contrario, le obliga a

cuestionarse si hay alguna forma artificial de devenir ciudadano o si por el contrario éste es un derecho “natural” reservado solamente a los *eupátridas*.

Como el dinero engendra una relación social entre partes y no más entre individuos particulares, éste se vuelve fundamental para la aparición de la democracia, tanto así como la especulación monetaria, el enriquecimiento desmedido de unos y el empobrecimiento de otros. Por su obra, se ha consumado la ruptura o la posibilidad de concebir una *pólis* no ceñida a unos límites naturales. Entonces, la democracia aparece como el efecto de la separación de la política y de la naturaleza (Edmond:51), como aquello que ha roto el círculo que encerraba la *pólis* en un crecimiento natural sometido a la autoridad de los *eupátridas*. Cuando la división se ha vuelto política la oposición y el enfrentamiento de ricos y pobres se convierte en preludio de la *stásis*, pero también en reconocimiento de un *más allá* de la dominación natural de los primeros sobre los segundos. La división de ricos y pobres es el *factum* de la desigualdad que pretende disimular la igualdad ciudadana con la posibilidad reversible de gobernar y ser gobernado. Pues tal desigualdad, no supone la superioridad de ninguno de los dos: los ricos han dejado de ser los buenos y los pobres, los malos. El problema radica ahora en que esta desigualdad se proyectará en el plano político en la lucha por la dominación: para los ricos la justicia consiste en la desigualdad, por su origen noble y su riqueza (*Pol.* V 1, 1301b6). Y, como conservan gran poder, en la práctica la igualdad es un obstáculo que los poderosos sortean sin dificultad.

La situación, como puede apreciarse, es entonces ambigua pues el desarrollo comercial produce las condiciones materiales para la conversión de la *pólis* en una comunidad heterogénea, pero inmediatamente hace surgir la oposición entre los dos grupos que luchan por el poder en desigualdad de condiciones.

“Si bien cada régimen de gobierno es una combinación distinta de las partes, hay que notar que existen dos partes que no se combinan armoniosamente. Todas las partes de la ciudad son compasibles excepto dos: ricos y pobres; estos son contrarios. En un animal ninguna parte se opone. La constatación de la existencia de esos dos grupos hace repensar a Aristóteles el examen de los regímenes”. (Edmond:51)

Esta conjugación imposible pondrá en crisis la idea de la *pólis* como un organismo con funciones bien sincronizadas. Pues para que ésta funcione en el fondo la diferencia y la desigualdad deben volverse justas: un grupo debe asumir el control y el otro debe obedecer, un grupo debe ser el alma el otro cuerpo; lo que manda uno debe ser obedecido por el otro. Y si ese es el caso, se rompe un principio básico, el que todo ciudadano deba ser capaz de mandar y obedecer (*Pol.* III 13 1284a12).

Platón propone la comunidad de las afecciones como parte fundamental del proyecto de reestructuración de la *pólis* tras el dominio de lo que caracteriza como una falsa política y una falsa

economía, símbolos del mal gobierno en el interior del hombre y en la ciudad. En el fondo, podemos pensar siguiendo los análisis que hemos presentado de la *República*, su trabajo propone una nueva economía, en un sentido ampliado, en la que converge la producción y la administración de lo necesario para la vida material junto con una producción y administración del deseo necesaria para la vida justa y que debería conducir a los ciudadanos a compadecerse y arreglarse de manera semejante frente a un mismo acontecimiento.

Pues bien, lo que consideramos fundamental no es extrapolar esos análisis, sino permitir que resuenen con el nacimiento de la metrópolis, donde la ciencia social se planteaba proporcionar la definición de lo necesario para la vida y, por esa vía, plantear que el conflicto político resulta en el fondo algo superfluo. Al mismo tiempo, creemos, es fundamental que el fracaso de esa visión positivista puede verse graficado por dos fenómenos contrarios pero ligados: por una parte, la ciudad se presenta como patrimonio social, es decir, como objeto de una práctica ciudadana que reacciona frente a la fragmentación que ha introducido la metrópolis; por otra parte, la metrópolis aparece ella misma como un lugar del deseo, como un tinglado onírico donde cada cual puede encontrar su imagen añorada o ajustarse a una quimera construida, fragmentándose en tantas imágenes como hombres allí se reúnan. De fondo a todas estas cuestiones se halla el desarrollo del capitalismo como el gran eje que disuelve los territorios en una maraña de relaciones de poder y dispositivos de producción de sujetos.

La metrópolis: la comunidad del deseo

Cuando evocábamos la discusión entre el pensamiento de Platón y Aristóteles acerca del vínculo de economía, ciudad y deseo fue para reparar que la nueva comunidad de las afecciones, aquella que se instala con la metrópolis, vale decir, desde el momento en que la ciudad ha perdido su forma, se presenta como la sola comunidad *posible*. Con lo cual, lo que en principio es un fragmentación parece suturarse con los poderes de homogeneizar la masa que engendra el ámbito del consumo

Recordemos que los albores de la ciudad industrial estaban marcados por la confianza en un saber capaz de determinar las necesidades sociales e individuales y en una industria también capaz de darles respuesta: saber social e industria eran la clave para forjar una comunidad, una gran familia de consumidores y productores. No obstante, la misma metrópolis se revela como el lugar de un consumo no natural, superfluo, banal, pero esencialmente ligados a la falta de límites de la ciudad, lugar de la abundancia y de la penuria, de extremos que no se conjugan con ninguna pauta. En palabras de Félix de Azúa, si las necesidades de los hombres encuentran una definición o son fácilmente representables, los deseos en cambio no la tienen, carecen de objeto fijo, cambian, desde el momento en que son

satisfechos renacen encarnados en un nuevo cuerpo (Azua de:14). Por ello, podemos ahora afirmar, se instala ese universal paradójico: la metrópolis, deviene escenario del deseo, la geografía provisoria que se rescribe constantemente según el arbitrio de las modas; al mismo tiempo los movimientos sociales, como el ejemplo de la Comuna de París, se esfuerzan por arrebatarse su plaza al consumo que expulsa toda construcción social del lugar.

Esa paradoja constituye nuestra modernidad: la “producción de deseos”, las técnicas y dispositivos de homogeneización, de producción de una comunidad donde los hombres se contemplan como elementos pasivos, yacen ligadas a los procesos de singularización, a las tácticas de resistencia, de creación, de construcción activa de un tejido social para el espacio común que se disuelve en el entramado aséptico de instituciones políticas y científicas. Esta situación es semejante en tiempos del segundo imperio, en la época de Le Corbusier y el movimiento moderno, también en momentos cuando se ejerce la crítica situacionista a la realidad posmetropolitana o la crítica de Deleuze y Guattari a la historia y la filosofía, y hoy mismo como puede verse en los trabajos de Jacques Rancière ¿Qué tienen todas ellas de común? Pues la estrecha vinculación entre capitalismo y urbe; también, entre capitalismo y deseo. Por una parte, el deseo parece estar a la base de la construcción de una comunidad eminentemente pasiva: el consumidor, vaciado de sus notas de ciudadano, es representado como un ente incapaz de decisión. Al contrario, se advierte que es alguien que se acopla al imaginario que crea la publicidad y la información, y que vive muy a gusto en la ciudad despolitizada y normalizada por los dispositivos de poder. Por otra parte, alrededor del propio deseo se juega la crítica a la comprensión puramente técnica y administrativa de la ciudad, la política y del vivir juntos, olvidando que el deseo yace íntimamente ligado a cada uno de estos elementos. La política es y ha sido una política del deseo desde que la ciudad ha devenido el lugar de la producción sujetos a través de la producción deseos. En otros términos podemos considerar que el vivir juntos, más allá de la familia, más allá de la primera y primaria comunidad, en tanto vida libre, sólo se sostiene en el deseo. Pero, el deseo sólo existe inmerso en la maquinaria de normalización. Por ello, lectura activa de la política y de la construcción social de la ciudad debe definirse respecto de esa situación primordial de captura del deseo en las redes del poder. Como hemos explicado ya, la ley es precisamente la imagen encarnada de la idea de humanidad funcionando en una economía de producción de subjetividad, producción que comienza por regular los comportamientos masivos o de especie que terminan fijando los estereotipos y representaciones habituales, los tópicos que *realmente* vemos y entre los cuales nos movemos ordinariamente. Frente o mejor dicho en medio de ellos, siguiendo a José Luis Pardo, el *agencement* en el pensamiento político de Deleuze y Guattari figura como un concepto fundamental que señala la diferencia de los “mecanismos de deseo”, respecto de la “normalización” de ese horizonte de la ley con

el que Platón soñaba como el único capaz de ser normativo, constructor de costumbres. Los mecanismos de deseo deben ser creados, pero su creación debe comprenderse como una resistencia al presente del deseo capturado: “se crea para resistir”, de ahí que la fabulación, la creación de una memoria del porvenir constituya un acto eminentemente político. En el caso de Rancière, por ejemplo, una especie semejante de creación es pensada en el ejercicio de la estética concebida como crítica, en tanto *“lucha contra el sistema de evidencias sensibles que tiene la forma de la organización de un común a partir de la repartición de funciones y lugares, así como de tiempos y formas de actividad que determina la manera del común”*. En suma, contra la evidencia de una comunidad dada, de un “nosotros” predefinido y de unas funciones predestinadas, de un organismo *sin vacíos* que vuelve superfluo el conflicto y el desacuerdo. Contra la seguridad que ofrece la imagen del organismo se juega la producción de una imagen de la falta y por esa vía de una pasión por la extrañeza, por aquello que rompe el círculo del orden familiar de la comunidad de las afecciones como sistema de evidencias sensibles.

La stásis y la familia: nuevas consideraciones sobre un problema arcaico

El problema de la *stásis* y la familia nos ha conducido a plantear aunque tal vez no de manera suficientemente explícita la confusión de los límites de casa (*oikós*) y ciudad (*pólis*) en el surgimiento de la comunidad política griega. Comúnmente, como explicará Jacques Rancière, se entiende la práctica política griega como el ejercicio de la mediación dialógica entre partes distintas, ciudadanos, partidos, etc., que buscan un acuerdo que se encuentra regulado por instituciones que garantizan la libertad de las partes, la autonomía de todos los que se envuelven en la vida ciudadana, y el desinterés de su fin, que garantiza la vocación colectiva del diálogo político. Fundamental es que la vida política estaría allende las condiciones de la primera y primaria comunidad del *oikós*, donde rige la fuerza de un único, el *despotés*. La ciudad sería un horizonte abierto a los hombres libres que debaten como iguales amparados en la *isonomía* y en la *isegoría* y que ocupan cargos en las instituciones ciudadanas. Tal sería pues un breve resumen de las conquistas democráticas. No obstante, como hemos intentado mostrar al comienzo de esta investigación, la situación política y social de Grecia debería ser analizada sobretudo desde el conflicto, por lo menos visible desde el nacimiento de la democracia. Con una atención mayor sobre éste podríamos comprender que la guerra civil y la tiranía son elementos arraigados en la historia política griega, en el uso de la ciudad y no meros accidentes; captar que con frecuencia la distinción entre *despotés* y ciudadano no se vuelve tan clara o, por lo menos, para una historia crítica de la *pólis* resulta confusa.

La filosofía política de Platón y Aristóteles se erigen como el esfuerzo crítico frente al ejercicio de la política y a la presencia de la *stásis*. La filosofía política de ambos filósofos presentará con rigor lógico el diagnóstico de dicha situación para señalar luego los pasos a seguir para la construcción de una “verdadera” comunidad que habrá de fundarse *más allá* de la discordia. No obstante, en esos mismos planes, tal como ocurrirá en la tragedia, hemos visto cruzarse nuevamente los destinos de la casa y la ciudad, de los hermanos y los ciudadanos, como si la causa de la aparición de la violencia y el remedio para la misma coincidieran: fundar la ciudad como se levanta una casa.

Para Platón combatir la *stásis*, definida por la desunión de las partes que forman el organismo, es necesario el fortalecimiento de la unidad de la comunidad, como si se tratara de curar la enfermedad estrechando los vínculos de la ciudad hasta crear una nueva familia. Partiendo de la analogía del individuo y la ciudad (el estado mejor organizado políticamente es el más similar al hombre: *República*, 462d), el filósofo habrá analizado concienzudamente la democracia para explicar que ésta es la portadora de una corrupción de base, que con todas sus letras puede llamarse anarquía por su falta de principio rector. Esta falta es la que toda vez producirá la división de sus miembros e impedirá el desarrollo tanto de la virtud ética como de la propia filosofía, elementos que en la verdadera *pólis* debiesen comprometerse para resguardar la Unidad.

Para Aristóteles, en cambio, se tratará de presentar la separación y la subordinación de la casa a la ciudad; del “vivir”, destino de la casa, al “vivir bien”, objeto de la ciudad (*Política*, 1253a). Esta definición de Aristóteles propondrá a su vez la primera definición del problema político fundamental en Grecia: la confusión de los límites de lo que pertenece a la casa y lo que pertenece a la ciudad, lo que define al jefe del hogar (*despotés*) y lo que define al ciudadano (*polités*). Y lo presentará, incluso, como crítica al pensamiento de su maestro.

Por nuestra parte, podemos decir que esta confusión se haya presente ya en Homero donde se unen en una misma figura el héroe fundador y el *despotés*; se arrastra desde la configuración del propio imaginario político aristócrata, donde la ciudad aparece definida como el “hogar común” (*Hestia koiné*), centrado en torno al culto público de una familia simbólica; llega hasta el teatro de la propia *pólis* democrática donde se representa la guerra civil como lucha doméstica; por último, llega hasta Platón cuyo proyecto político en la *República* consiste en fundar la *pólis* como una perfecta comunidad donde las actividades de la casa –principalmente la educación de los hijos y la *oikonomia*– son asumidas por la administración de la ciudad. En suma, podemos decir que su confusión se da en tres ámbitos principales que son la cultura, la política y la filosofía. Y este hecho nos hará pensar, finalmente que la *pólis* histórica no es otra cosa que la confusión entre los horizontes de la casa y la ciudad fundidos ejemplarmente en la *stásis*. La unidad de la *pólis* no existirá más que representada,

más que ordenada en el discurso o expuesta en el teatro que juega con su desgarró; la unidad de la *pólis* sólo será vociferada por sus oradores y exaltada en las oraciones fúnebres donde se recuerda la muerte más digna, la muerte por la patria, y donde se conjura la muerte más baja y peor de todas, la guerra fratricida.

En el proyecto político de Aristóteles encontramos una respuesta a la confusión de la casa y la ciudad, para más tarde volver a fundar, tal vez inevitablemente, la cordialidad en la hermandad. Pero, en todo caso, el estagirita propondrá la necesidad de establecer un vínculo entre política y ética para salvar tal confusión. Este vínculo sirve para mostrar que la específica relación del hombre con el *lógos* asume el desacuerdo y el conflicto – no así la discordia – como parte integrante de la vida política. Sin embargo, si ello es así es porque la virtud aparece como la cualidad esencial de los individuos de la ciudad, dado que, de lo contrario, si la política fuese solamente una cuestión que se concentra en la lucha por el poder, si sólo buscarse el dominio unos sobre otros, la ciudad estaría condenada a su destrucción y, por qué no, a la tiranía y a la *stásis*.

La condición humana de Hannah Arendt, retoma la distinción aristotélica entre el espacio de la ciudad y el de la casa, el espacio reservado a la vida animal y el espacio de la vida de los hombres, para volver a destacar que, mientras uno era el espacio de la necesidad, el otro era el de la libertad, más allá del trabajo y la reproductibilidad biológica (Arendt 2007:56). Finalmente la autora concluye su visión del mundo griego en que la ciudad se define como un espacio de reunión privativo de un grupo determinado, un espacio que establece una barrera que no sólo protege la *pólis* de la amenaza exterior sino que establece la más estricta desigualdad entre ciudadanos y no ciudadanos.

En términos generales, la representación del conflicto y su relación con la política nos pone ante un problema que recorre la historia del pensamiento político de punta a cabo: la relación de la violencia y la política. Existen innumerables escenas de violencia en las primeras representaciones de la cultura, no sólo en el que puede ser el poema de guerra más ilustre de todos, *La Ilíada*, que inaugura la literatura occidental, sino también en otras culturas, como la egipcia o india. Pero más allá del ejemplo específico de un enfrentamiento como la guerra donde la muerte se distribuye como algo “natural”, lo que está en el centro de la relación de la violencia y política es la fuerza del homicidio fundador, donde Caín y Rómulo son los ejemplos célebres de una cadena interminable de fratricidios. Roberto Esposito afirmará, en una conferencia en Madrid el año 2008: “...la institución de la comunidad parece ligada a un cadáver dejado en el polvo”. Y, podríamos agregar nosotros, el cadáver de uno o de ambos hermanos, como tras la lucha de Polínice y Eteocles en la obra de Esquilo, *Los siete contra Tebas*.

Pues bien, la conexión biológica de la primera comunidad parece originar el delito que funda la otra comunidad más allá de la sangre –que pareciera que debiese derramarse-, la ciudad donde los hermanos se separan para fundar una comunidad de elección. René Girard es claro en este punto: los hombres se matan por semejanza, dicho de otra manera, por defecto de diferencia, por una proximidad malsana que afecta el ámbito del deseo y lo concentra sobre el mismo objeto, desencadenando la violencia recíproca de amar lo mismo. La cuestión es que en el imaginario que aproxima la fundación a un crimen parece evidente que por el hecho de ser hermanos luchan a muerte, porque son iguales, porque no hay distancia, desde el punto de vista del origen, por esta cercanía se aniquilan; los gemelos proyectan un deseo mimético: quieren lo mismo, porque lo desea el otro (Girard 1972: 217).

Pero lo cierto es que tal violencia persiste en la comunidad política, en la segunda comunidad, no es sólo un falso recuerdo del mito que, como una advertencia, permitiría conjurar la aparición de la violencia de un tipo tal en el tiempo. Lo que está claro es que no quedará sólo retratada como el origen de la comunidad –como la igualdad primaria de Hobbes, donde nos vemos enfrentados a la posibilidad de matar y ser muertos-, la muerte y la violencia son reales y parte integrales de la ciudad. Por ello nos pareció fundamental investigar qué es o, más bien, cómo funciona la ciudad y cuál ha sido su lugar en el pensamiento, tomando en cuenta que lo que parece quedar fuera de su discurso y de la historia de occidente –el discurso que define la ciudad en base a la libertad de los ciudadanos que se impone como una experiencia completamente diferente del orden coercitivo de la forma imperial- es la *stásis*.

Cacciari se concentra en la crítica del imaginario que se construye en torno al *nómos*: la Atenas donde reina el *nómos* supuestamente ha renunciado a la violencia, su orden es la base de su prosperidad y su superioridad; la *hybris* ha quedado puesta extramuros y es la condición de la derrota del persa en las guerras médicas. Pero en verdad “lo real” es que la *hybris* es parte de la ciudad como lo es la *stásis* de la política: la guerra no sólo está al servicio de la política midiendo la distancia con el Otro exterior, sino que es interna a la *pólis* marcando la distancia con el Otro interior (no sólo frente al enemigo público como en el caso de Schmitt), sino frente al marginado de la *pólis* y la política (Cacciari 2000: 16). Entonces, como balance para Cacciari, el ciudadano ofrecerá la figura de lo que se confunde con el guerrero, ya que la violencia será el instrumento fundamental que sirve a la cohesión y delimitación del “nosotros” ciudadano que enciende y justifica el despotismo con los marginados del interior y del exterior, violencia originaria que es parte de la ciudad: la violencia contra *el afuera*, vale decir, contra el bárbaro y también contra los no-iguales.

Una formulación del problema de la *stásis* y la familia la encontramos en la biopolítica. A grandes rasgos, dos ejes principales podemos constatar para definir el asunto de la biopolítica. El primero, planteado por Michel Foucault y, el segundo, tratado por Giorgio Agamben, como crítica al

procedimiento del anterior. Para el primero la modernidad establecía una separación radical con el mundo antiguo. Comenzando por un marco conceptual similar al de Arendt, el autor volverá sobre la distinción aristotélica de *zôé* y *biós*, fundamentales para la definición de la política, pero con un nuevo fin: mostrar los desplazamientos desde la definición aristotélica a la noción moderna, para mostrar su propio funcionamiento. La originalidad del proyecto moderno se cifra para Foucault en que la política, integrada ahora al Estado como policía, toma a su cargo el cuidado, la producción, el propio crecimiento de la vida (*zôé*). De alguna manera, traduciéndolo en términos clásicos, esto significaba que la *pólis* borra la labor del *despotés* como regente de la primera y primaria comunidad. En este caso es el propio Estado quien se preocupa de su desarrollo y de su cálculo en el que entra incluso la muerte (Foucault 2000: 152). El estudio de la población en términos cuantitativos se muestra a estos efectos fundamental: la ley y el poder no *pesan* sobre individuos, no son estos una carga (como lo sería la mirada del Soberano), sino que se proyectan sobre la masa para el control de la vida, de la salud, del bienestar, de la producción y crecimiento de la población, definiendo la normalidad y la anormalidad, las medidas para alcanzar la primera y diagnosticar la segunda; se manifestaban como órdenes que impulsaban la natalidad y la longevidad; como cuidado de la sexualidad, etc., todo en atención de la productividad de un liberalismo incipiente. En suma, nuestra conclusión, en términos clásicos, define que el poder del Estado disuelve el *oikós* y la familia en el entramado aséptico (inmunológico) de la ciudad y sus instituciones (frente a lo cual acordaría Donzelot en *La policía de las familias*; (Donzelot 1998: 74-78)). No obstante, para Agamben, lector de Foucault, éste olvida una cuestión esencial, no sólo el Estado asume el control de la vida sino que todo se transforma por completo con el desencadenamiento de un acontecimiento sin precedentes, el genocidio nazi: desde entonces el Estado operará según la figura de la excepción, potestad del soberano de suspender el derecho, que aplicará toda su fuerza contra lo que pudiese ser una amenaza... para la "buena vida" (*biós*); contra todo lo que pueda contaminar una vida que es superior, en suma, se dirigirá contra una vida (*zôé*) que no puede ser integrada, diríamos en el *biós* de la ciudad (Agamben: 1998; pág. 17). Desde entonces, la ciudad misma se suspende pues la *potestas* que define la relación ciudadana como una relación entre iguales, desaparecerá, quedando en su lugar la única *potentia* soberana ¿Y si la ciudad desaparece, qué queda en su lugar? Lo que queda en su lugar es la autoridad despótica y, en consecuencia, el *oikós* ocupará la plaza de la ciudad, esta vez alcanzando una escala planetaria (Pardo 1998:148).

Propuestas de trabajo

En adelante, en futuras investigaciones, nuestro trabajo se concentrará en abordar las posibilidades actuales de un pensamiento de la ciudad en Latinoamérica desde la filosofía de Deleuze-Guattari y Jacques Rancière, haciendo énfasis, por un lado, en el "reparto" arquitectónico o en las

"arquitectónicas" del espacio, por otro lado, en la "ocupación de lugares", intervención asociada a la construcción social de la ciudad.

Podemos pensar como hipótesis preliminar que en la historia de la ciudad latinoamericana nos encontramos con dos tipos diferentes de arquitectura: por un lado, la del modelo en damero impuesto desde el siglo XVI para llevar a cabo un buen reparto del espacio. Por otra lado, la de la arquitectura provisoria que revelan las propias prácticas de los individuos, eje de una vida y de una experiencia "política" de la ciudad. Estas últimas, como intentaremos mostrar, van a transformar el reparto y la armonía entre las partes y las funciones orgánicas de la ciudad. Existe una relación polémica entre estas dos arquitecturas, entre aquella referida al emplazamiento y aquella otra referida a la transformación del orden. Y esta polémica se verá constantemente reactivada constituyendo el propio carácter de las ciudades actuales. Nuestro propósito aquí es pensar su dinámica, haciendo énfasis en la condición conflictual que instalan para la concepción del espacio, sea para el oficio de una *arquitectura crítica* o para una *filosofía* o *Geofilosofía* de la ciudad. En esa línea, el objetivo será proponer una cartografía de la arquitectura afín a esas prácticas de "ocupación" y "toma" de lugares, ya que éstas habrán de revelarse como la condición de un pensamiento del espacio "dislocado" o de "conflicto".

Genealogía de la ciudad latinoamericana

Fijamos nuestra atención en primer lugar en las formas de la ciudad latinoamericana. ¿Por qué hablar de *formas*? Porque pareciera que la ciudad actúa como un molde, es decir, como instrumento que informa algo que se supone carente o en espera de forma, al modo como para la metafísica la materia *informe* espera la acción de la idea. La forma cualifica y la cualificación señala un fin, vale decir, una función de lo cualificado en un marco general de miembros y funciones, de lugares y ocupaciones como armonía orgánica. La base de todo ello es pues el diseño, el plano. Según Ángel Rama en *La ciudad latinoamericana*, en primer lugar la sociedad en la nueva América nace prefigurada de la mano del fundador de ciudades, siendo ésta instituida por la ley geopolítica en la proyección cartográfica de la ciudad que condiciona el habitar en un sentido social. Así, el plano traduce la "voluntad de orden" y constituye un dispositivo característicamente ético-político antes que geográfico y urbanístico, pues pretende en primer lugar *producir sujetos*. De manera que la perspectiva que introduce no es meramente representativa, no funciona como el calco de la ciudad existente, como las *vedustas* del Renacimiento, al contrario presenta el "sueño de la cosa", vale decir, mediante el modelado del espacio físico, la arquitectura de la Nueva América delinearé y ordenará paralelamente el territorio y el *alma* de la comunidad. Resumiendo con estas palabras de Rama: "el orden [humano y territorial] queda instituido antes de la existencia de la ciudad".

Para Miguel Rojas Mix a partir de la conquista y la evangelización, elementos que acompañan la fundación de ciudades en América, se integra en la piel de sus habitantes la forma o el rostro tejido por el fundador, de manera que: “la alteridad se transforma en identidad [allí] cuando la efigie o el cromó creado por la mirada ajena, se integra en la visión de sí mismo”. Deleuze y Guattari, así como Foucault, han insistido suficiente acerca la producción de sujetos en nuestras sociedades, como también han insistido en la importancia de atender a los procesos de subjetivación, vale decir, a los dispositivos que se han puesto en juego, en sus palabras, a las pequeñas máquinas que han producido todo gran orden, en el ejemplo de Rojas Mix, a la creación de esa imagen que termina por fundirse en la propia mirada. Por ello hemos definido la ciudad como dispositivo de producción de sujetos, como eje sobre el cual se ejercerán los procesos asociados a esa primera voluntad de orden que traza el plan de la ciudad. En segundo lugar, lo que nos recuerda Rojas Mix es que la forma del sujeto tiene sentido porque de alguna manera es integrada o asimilada en el alma que se conforma a los límites que traza la ciudad. El plan es *vivido* por los sujetos por ello se puede decir que no es ni mera representación ni calco sino instrumento “performativo”, “constructivo”, que genera una homogeneidad necesaria al poder, pretendiendo que lo que existía como momento previo a su acción era lo *informe*. Sin embargo ¿la ciudad latinoamericana, como dispositivo moderno de producción de sujetos, rectifica costumbres o genera un orden nuevo? Tal parece que lo que se juega allí es una mezcla de ambas pues la *tabula rasa* debe, como su nombre lo indica, arrasar una superficie para permitir su reescritura. Y si tiene éxito, ello no indica que la escritura no nos deje ver en el fondo un territorio ya escrito y ahora tachado, vale decir, la memoria de una identidad de tierra y cultura que sobrevive en lo que Rojas mix llamará la “identidad reivindicada” que es la base de un trabajo de *(re)creación* de sí.

Procesos de subjetivación y singularización: orden y dislocación del espacio

Guattari en su paso por Brasil el año 1982 insistió bastante en la necesidad de llevar a cabo el análisis o más bien la cartografía de nuestras sociedades, para exponer la vinculación esencial entre la “máquina de producción de subjetividad” y los “procesos de singularización” (Rolnik-Guattari 1993: 24-25). Pues bien, podemos explicar brevemente que mientras la primera corresponde a la producción de un “orden común”, la segunda se manifiesta como dislocación de ese orden establecido para hacer emerger un orden inédito, una imagen de sí y de los otros de acuerdo a los propios deseos contruidos socialmente. De acuerdo a lo afirmado por Jacques Rancière en *El Desacuerdo*, como ya hemos visto las Instituciones que velan por el orden de las partes y las funciones de la ciudad corresponden a lo que originalmente debía llamarse “Policía”. Al contrario, los procesos que se enfrentan a ese orden corresponden a lo que éste denomina lo *Político*. Frente a esa vinculación polémica de la policía y lo

político, la política aparece como la historia fragmentaria de la producción y la dislocación del orden establecido, como proceso que afirma la reconstrucción política del orden técnicamente trazado, en suma, como práctica de subjetivación que afirma que el orden de la ciudad sólo puede ser provisorio, contingente, pues la ciudad es ella misma definida por la posibilidad de heterogeneidad y, por ende, de conflicto.

Frente a la rueda de la maquinaria institucional de partidos y funciones, frente a ese tiempo supuestamente orgánico del Estado, los movimientos sociales han encarnado históricamente el papel de producir un tiempo y un lugar "otro", una "heterocronía" junto a una "heterotopía"; en palabras de Deleuze y Guattari un tiempo y un lugar de Aión frente al presente y al "lugar común" de Cronos. ¿Qué es lo que se presenta a través de esta heterogeneidad de tiempo y de lugar? A través de estos se despliega pues el acontecimiento, la acción que se ejerce contra el presente *demasiado* homogéneo, contra las pautas sociales prefabricadas, contra las pautas culturas *demasiado* pasivas. Tan en boga desde el propio surgimiento de la idea de emancipación la utopía no nos permite expresar hoy *lo que se está* haciendo localmente, singularmente, sin necesidad de hablar *en nombre de otros*, sin representar una comunidad del sentir, sino celebrando la ciudad como el espacio de la multiplicidad. Los movimientos sociales, desde la perspectiva de Deleuze y Guattari, traen la fuerza nómada a la ciudad, el dinamismo al reparto sedentario de ésta, convirtiéndola en un devenir que disloca ese reparto orgánico-policia de tiempo y espacio.

Apéndice: Introducción, resumen y conclusión en francés (Doctorado Europeo)

Annexe : Introduction, bilan et conclusion en langue française

Introduction

Préambule : comment faire de la recherche selon Deleuze et Guattari

La présentation d'une thèse de recherche autour de l'idée de « géophilosophie » développée par Gilles Deleuze et Félix Guattari nous pose devant un premier problème, étant donné qu'ils ont travaillé contre la « représentation » et le « commentaire ». Dans un sens négatif, ils ont tenté d'aller au-delà de la correspondance et de la fidélité à « l'œuvre d'un auteur » ; dans un sens positif, ils ont tenté de créer leurs propres concepts et de produire une « carte » qui réunie dans un ensemble cohérent des concepts de penseurs apparemment éloignés.

Premièrement, qu'est-ce que la création de concepts ? Nous pouvons déjà préciser que selon Deleuze et Guattari cela correspond à la production de quelque chose de *nouveau*, même si on parle – si l'on construit des concepts – autour de la philosophie et des concepts de quelqu'un d'autre.

Une telle idée voudrait établir que la pensée est un exercice de « montage » (créatif) plutôt qu'un exercice de « contemplation » (imitatif), puisque ainsi cet exercice nous permet de présenter notre propre travail de recherche comme une activité d'appropriation des idées et des concepts que d'autres ont créés en réaction à leurs propres problèmes, bref, en raison de leur contingence à eux.

Qu'entend-nous ici par montage ? Dans les deux sens courants, faire du montage veut dire, premièrement, faire l'« ensemble des parts hétérogènes » et, deuxièmement « trucage ». L'ensemble des parts hétérogènes trouve l'unité uniquement et provisoirement dans une séquence temporelle ou spatiale, dans une juxtaposition d'éléments divers et *dispars* (disparates) qui est l'œuvre de celui qui va *mettre* en ordre, qui va réaliser, qui va choisir un certain ordre entre de multiples possibilités. La deuxième acception du terme « montage » indique la fausse apparence d'un fait, une image ou un ensemble d'images représentées qui ne ressemblent pas à l'original. Ainsi, donc, nous pouvons dire que ces deux acceptions du mot « montage » sont si proches que l'ordre qui naît de la juxtaposition des éléments disparates est illusoire, « trompeur », qui n'obéit pas à l'ordre définitif selon une loi de composition homogène qui sert à régler la diversité ou la disparité. Cependant, ce qui disparaît dans le « montage », c'est la vérité transcendante et l'idée de transcendance, parce que l'unité formée est

« réelle » n'ayant pas besoin de renvoyer à son principe - de création - ou pouvoir – de disposition - au-delà du fait même : s'il n'y a pas de « véritable » ordre, le travail de montage crée son propre ordre *provisoire*.

Si l'on pense à l'idée de montage que proposent Deleuze et Guattari il est possible de critiquer l'histoire de la philosophie qui suppose la continuité entre idées et penseurs (telle que Deleuze le propose dans *Différence et répétition*). La philosophie pour ces deux penseurs ne constitue pas une ligne progressive qui a vu le jour en Grèce pour finir en Allemagne avec la pensée de Hegel, elle ne nous explique pas non plus la marche progressive de la vérité, mais elle nous présente la création de concepts en répondant aux problèmes qui forcent la pensée à produire des idées, toujours contingentes. Or, on ne travaille pas *sur* la pensée de quelqu'un mais on produit des concepts autour de la rencontre entre les idées des autres et nos idées en tant qu'intersection de deux ou plusieurs contingences ; nous présenterons le travail de montage en tant que production d'un ordre immanent composé *par* et *pour* la disparité. Finalement, l'idée de philosophie comme montage nous dit que nous ne pouvons pas faire la connexion entre plusieurs contextes sans créer une carte qui à la fois unie la disparité à un ensemble provisoire et offre - comme produit de cette rencontre - un nouveau « portrait ».

Autour de l'idée de Géophilosophie

L'idée de Géophilosophie, dans cette perspective, change la compréhension habituelle du terme « philosophie ». La géophilosophie repense l'idée de philosophie dans l'horizon nouveau qui est celui de la terre et du territoire. Les auteurs de *Qu'est-ce que la philosophie ?* nous ont expliqué que la philosophie a toujours été une « géophilosophie », née d'une « ambiance » créée par la *polis* plutôt que d'une raison nécessaire qui se réveille en Grèce.

Jusque là, nous nous sommes limités à réitérer ce que l'on trouve dans le chapitre « géophilosophie » du livre indiqué plus haut. Mais voilà que nous nous retrouvons déjà au milieu de notre propre travail de « montage » et de « collage », car nous sommes allés chercher les conditions contingentes qui lient la pensée au monde grec (et plus particulièrement à la *polis*). La cité grecque, à partir du cinquième siècle avant J. C., crée un nouvel ordre qui s'appuie sur certaines figures politiques qui ont aidé à la dislocation de l'ordre « naturel ». Cet ordre, supposé naturel, permettait la domination des meilleurs (*aristoi*) sur la masse anonyme (*okhlòs*), créant un nouvel espace commun et hétérogène, qui instaure un rapport étroit entre l'ordre communautaire et le conflit (*stásis*). Une fois l'ordre transcendant brisé (notamment *l'arkhè* des meilleures), qui divisait la cité en deux parties, gouvernants et gouvernés, la philosophie va alors apparaître elle-même comme la possibilité du conflit d'opinions, de la conversation ; comme la possibilité d'amitié et de rivalité. Bref, la philosophie va être liée à la

naissance d'un espace et d'un ordre immanent aux individus comme celui de la cité grecque qui met en rapport l'espace (*asty*) et la communauté des hommes libres (*polis*).

A partir de ces remarques, nous pouvons considérer la cité grecque en vue de saisir l'espace communautaire qu'elle a développée et, dans un même temps, nous construisons notre « portrait » politique de la géophilosophie. En préalable, nous avons répondu à l'appel de la création et du montage au sens défini par Deleuze et Guattari, puisque nous avons créé le concept de *stásis* pour comprendre comment la ville devient condition de la pensée. Cependant, pour quelle raison semblerait-il nécessaire de créer un concept de *stásis* pour nous, aujourd'hui? Parce que, comme on le verra, la possibilité du conflit, c'est-à-dire, la possibilité de la dislocation de l'ordre établi dans l'espace de la ville, est actuellement menacée, ce qui met également en danger la pensée elle-même.

Ce que l'on a pu constater, cependant, c'est que l'immanence qui était au cœur de la politique et de la cité démocratique de Solon et Clisthène se voit immédiatement trahie par la dérive du conflit en guerre civile. Ce sont la diversité d'opinion, l'abandon de l'*arkhè*, l'abandon de l'ordre et de la hiérarchie entre citoyens, qui seraient à l'origine de l'affaiblissement et de la « maladie ». Cette position est adoptée, entre autres, par Platon, ce qui est surtout évident dans la critique de la démocratie dans *La République*. Chez Platon la démocratie est un régime politique *malade* à cause de l'absence de l'ordre et de la hiérarchie qui doit régir chaque individu et chaque organisme. La principale conséquence de cette critique est que la politique se transforme en « affaire d'experts », faisant fi de la discussion et du conflit citoyen qui avait forgé la démocratie comme contrepartie de la domination des aristocrates. La loi, ainsi que dira Platon, sera conçue à la fois pour créer le sentiment d'ordre et d'unité, entrer dans l'âme des citoyens et pour maîtriser l'espace qui va servir de *terroir* aux bonnes habitudes et aux bons sentiments de l'unité de la grande famille des citoyens.

En résumé, on constate que chez Deleuze et Guattari la cité grecque s'offre comme condition d'immanence rendant possible la pensée, de telle manière que la philosophie est toujours une « géophilosophie ». Nous constatons également, chez Nicole Loraux, que l'immanence est produite par la dislocation de l'ordre aristocratique qui est néanmoins rapidement renversé, dit-on, à cause de la transformation du conflit en guerre civile. Pareillement, nous observons chez Platon une critique de l'absence d'ordre dans la démocratie. Pour résoudre ce problème il essaie de recréer l'*arkhè* perdu, par une « purification » de la loi qui va jusqu'au cœur des individus et de la maîtrise du territoire.

Ce débat nous permet de rapprocher la philosophie de Deleuze et Guattari de la pensée de Jacques Rancière afin d'élaborer une défense de l'immanence, une défense de la cité, et une défense du *conflit*. Dans *La Méésentente*, Rancière propose une certaine compréhension de la politique reposant sur une distinction entre la « politique », le « politique » et la « police » ; l'ordre des institutions, c'est-à-

dire, l'ordre qui établit le lieu pour chaque élément et la hiérarchie de chaque individu à sa fonction est nommé « police ». Le « politique » en tant que principe, à l'inverse, est défini de manière tout à fait différente de celle de la « police » : « le politique » est ce qui va mettre en crise le principe d'organisation, d'ordre et de hiérarchie de la police, et qui va néanmoins re-placer chaque élément « de l'organisme communautaire ». Enfin, « la politique » serait justement le principe qui donne lieu à la tension entre la police et le politique, dessinant l'histoire de l'absence de coïncidence ou même de rapport dialectique entre les deux.

Définition de la recherche : vers une méthode « géophilosophique »

De telles idées nous offrent l'opportunité de repenser et de recréer l'idée et le concept de géophilosophie d'une façon singulière. Si l'émergence de la philosophie est tout à fait inséparable du milieu d'immanence de la cité, notre hypothèse affirme que l'immanence est inséparable de la « location » et de la « dislocation » de l'ordre de la cité qui a produit la démocratie. Parce que c'est la démocratie qui crée la possibilité de *l'hétérogénéité*, de la *multiplicité* fondamentale pour la pensée. A partir de cette hypothèse, nous pouvons développer quatre points : dans le premier point nous allons redéfinir, replacer l'histoire de la philosophie par rapport à la cité pour montrer le lien entre ordre – distribution des parties et ses fonction, donc organisme et police – et disparité – dislocation, le politique, la politique. Ensuite, dans le second point, nous allons reprendre la pensée de Platon depuis l'idée de cité – organisme et « communauté des affections » (Mémoire). Ultérieurement, nous proposerons de comprendre comment s'effectue l'organisation de l'Europe à partir du lien entre l'ordre de la cité et l'organisation du monde, organisation qui aboutit à la naissance de la métropole et à l'instauration de la police qui prend la place de la politique. Finalement, dans un quatrième point, nous serons en mesure de proposer la géophilosophie du monde contemporain. Dans cette partie nous observerons le mouvement de bascule opéré par la ville entre « l'urbanisme de la police » et la création d'une mémoire du conflit. Ce travail de création servant à (re)placer le conflit et à lui réattribuer une place privilégiée dans la constitution de l'espace hétérogène de la cité.

La méthode de recherche que nous avons choisie dans un premier temps s'apparente à la philosophie « constructive » de Deleuze et Guattari. La maxime qui nous a servi de programme de recherche pourrait être formulée ainsi: nous devons créer nos propres concepts et nos propres rencontres avec la pensée de Deleuze et Guattari et nous devons proposer une carte pour des problèmes qui ne préexistent pas. Dans un deuxième moment nous avons fait la liaison entre Deleuze/Guattari et George Didi-Huberman. Pour lui, comme on peut le lire plus spécifiquement dans la troisième partie de *L'œil de l'histoire*, l'archéologie des idées et des images sert à montrer le caractère

contingent du montage et, ainsi, de l'exercice de la pensée. Plus particulièrement, le travail de Aby Warburg, chez Didi-Huberman, pourrait nous permettre de montrer que tout ordre partage sa place avec le délire, qui est proprement celui de l'histoire ; que toute organisation, que toute Mémoire, comme celle qui aide à construire l'art et les images, ne prend sens que face à la dislocation qui a lieu à la table de montage (« la table est un dispositif où tout pourra se rejouer »), finalement, que toute mémoire (minuscule) ne prend sens que par rapport à la souffrance et la guerre, comme l'histoire jamais écrite mais « trop regardé ». Nous avons pris le parti des idées de Didi-Huberman et nous avons décidé : créer un montage, produire une rencontre avec la pensée de Deleuze et Guattari qui devrait servir de carte de l'histoire non écrite de la Cité définie par rapport au conflit ; travailler *sur* un montage où l'on devrait exposer la dislocation dans des formes diverses et par rapport à des ordres et des échelles diverses, en traversant souvent les seuils de la cité, de la communauté, du territoire, de la planète et de la cité planétaire. Pour réussir, la *stásis* deviendra la clé de lecture, l'objectif transversal, et, en même temps, elle deviendra notre concept, notre propre rhizome qui va faire la connexion de la philosophie à notre époque. La pensée de la *stásis* nous forcera à créer cette mémoire qui manque, une mémoire de la dislocation et du conflit, de manière à ce que cette mémoire devienne la « géophilosophie de l'histoire ». Ce qui nous permettra d'insister sur l'omniprésence de l'idée d'organisme déjà essentielle chez Platon.

La géophilosophie nous montrera les enjeux politiques de la pensée face aux mouvements d'« organisation locale » et « dislocation ». Ce qui se joue dans l'histoire disloquée de la Cité c'est alors la place des individus, ou mieux encore, la possibilité de construction sociale de l'espace et de la communauté. Afin de construire *notre* carte nous proposons de suivre *le même* parcours de l'immanence proposé par Deleuze et Guattari dans la section « Géophilosophie » de *Qu'est-ce que la philosophie ?* : la généalogie de la cité en Grèce, de la cité à la Renaissance, de la cité comme vecteur de déterritorialisation dans le capitalisme moderne et, finalement, de la « cité-monde » contemporaine. Ce faisant – espérons-nous -, nous produirons notre portrait politique de l'idée de géophilosophie.

Première partie
Géophilosophie
Immanence, contingence, arkhe-logie

La première partie devrait présenter notre appropriation de l'idée de « géophilosophie » : si celle-ci souligne la contingence de la pensée et la critique de l'histoire du point de vue de l'« ambiance » et du « milieu » non-historique, l'immanence de la cité, du point de vue de l'architecture et de la philosophie, nous permettra de noter les rencontres des différents principes de génération de la cité : le principe d'« organisation du lieu » ; de « mise en ordre » et le principe de « dislocation ». D'abord nous construisons l'idée de géophilosophie, rapprochant les éléments et les perspectives diverses du territoire qui permettent de comprendre la spatialité de la pensée, et ensuite nous travaillons la géophilosophie de la cité, liant la pensée du conflit à l'éclatement de l'unité de *l'arkhè*.

1. Géo – philosophie : de la construction d'un concept

Tout d'abord, nous avons fondé notre recherche sur l'idée de Géophilosophie à partir de l'analyse de Manola Antonioli qui a dédié son première ouvrage à cette idée : *La géophilosophie de Deleuze et Guattari* (L'Harmattan 2004). Le travail d'Antonioli nous a montré que cette idée est fondamentale dans la pensée de Deleuze et Guattari pour comprendre la liaison entre « carte » et « montage » : en premier lieu, la philosophie refuse la représentation parce qu'elle ne montre pas la spatialité inscrite dans la pensée et dans les concepts mais la continuité entre les époques de la pensée et l'histoire du monde, au bout du compte la philosophie n'a montré que le privilège du temps et de l'histoire. La spatialité s'achève par le chemin d'une nouvelle géographie « qui n'est plus l'étude de l'enracinement séculaire d'une communauté humaine dans le milieu naturel, mais une analyse des flux des réseaux, des paysages urbains et des mutations induites par l'industrialisation et l'information » (2004 :13). En deuxième lieu, chez Antonioli, (*l'Histoire de la philosophie*, Kimé, 1999), la critique de l'histoire de la philosophie proposée par Deleuze et Guattari dérive d'une proposition de lecture « active » de l'histoire et de la philosophie à partir du « montage » en tant qu'union d'éléments différents : la philosophie elle-même doit exprimer la coexistence de plans et d'horizons différents parce qu'elle ne s'identifie pas à l'histoire linéaire qui néglige les directions infinies de l'espace à plusieurs dimensions qu'implique le devenir philosophique (1999 :22).

C'est à partir de ces idées que nous avons décidé de développer le concept de géophilosophie, prenant appui sur une pensée de la Cité comme « milieu » ou « ambiance » de l'immanence. Afin de montrer comment s'articulent la géophilosophie et la cité nous avons repris tout d'abord le mot « géo – philosophie » en essayant de le définir par la fonction du préfixe « géo » depuis le travail de Friedrich Nietzsche et Fernand Braudel, auteurs déjà mentionnées dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* En principe la particule indique tout simplement la dimension « non-historique » de la pensée. Cette idée se trouve dans la deuxième *Considération intempestive* qui met en rapport la pensée et la santé de la vie : chez Nietzsche, dans la mesure où l'histoire a pour objectif le non-historique, à savoir, la vie, la pensée ne doit pas se conformer au « sens historique » incapable de rendre compte de la création d'une ambiance favorable qui sert à la vie elle-même. Ainsi, la compréhension du non-historique souligne la nécessité d'une histoire utile orientée vers la vie future, c'est-à-dire, vers la création d'une ambiance utile à la vie. Ensuite, le préfixe « géo » tiré du travail de Braudel nous a appris l'importance du sens géographique de l'histoire de l'homme. Chez lui, l'étude de la liaison de l'homme à la nature et de la nature à l'homme est fondamental pour arriver à comprendre la fragmentation du temps (par exemple, la période courte de l'histoire de l'homme et la période longue de l'action du géologique). Tous deux, en résumé, nous ont appris la multiplicité, l'absence de progression au sein de l'examen

historique et l'importance d'une dimension pratique de la pensée historique où la vie même est mise en jeu.

2. Géophilosophie : Cité. L'organisation du lieu et la dislocation

Après avoir compris le *vitalisme* de la notion de géophilosophie, nous concentrerons notre recherche autour de l'analyse de l'immanence chez Deleuze et Guattari, sans oublier que la cité constitue une ambiance propre à la pensée. L'hypothèse que nous avons soulignée était nécessaire afin de penser l'« architecture » de l'immanence, la formation de la *texture* du milieu où se trouvent les idées et les hommes. Alors, pour mieux comprendre cette problématique, nous allons travailler à partir des analyses de Benoît Goetz (*La dislocation : architecture et philosophie*, Ed. De la passion, 2002) et de Sylviane Agacinski (*Volume : philosophies et politiques de la architecture*, Galilée, 1999) les deux visages de l'ordre de la cité. La liaison entre architecture et philosophie est développée depuis deux points de vue opposés. Dans un premier temps, chez Goetz, l'architecture doit être pensée de façon transcendante, comme condition de l'expérience des hommes : à travers l'architecture le monde s'exprime comme « architecturé » rendant possible l'éthique et la politique comme figures de l'« être-ensemble » dans l'immanence. Au contraire pour Agacinski, l'idée d'*arkhè* soutiendra autant l'architecture et la philosophie dans la « transcendance » ; elle servira de principe pour l'ordre et la hiérarchie ; comme principe de « mise en ordre » et domination, principe basé sur la connaissance de l'ordre qui assigne quiconque à sa place.

Ces deux positions nous ont aidé à préparer la compréhension de la cité, précisément, par un double rapport : d'un côté, la cité est l'œuvre de la *dislocation* d'un ordre établi ; d'un autre côté la cité sert de lieu aux vérités cosmiques. Un tel examen est inspiré par le travail de Nicole Loraux sur la pensée de la *stásis* et de Jacques Rancière sur la liaison entre le « politique » et la « police ». Donc, il ne s'agit pas de la définition de la cité en tant qu'objet, mais de comprendre la naissance de la cité comme *espace politique immanent*. En d'autres termes, la rencontre de ces deux penseurs éloignés nous fait comprendre que l'immanence ne trouve sa place que grâce à la « dislocation » de l'ordre transcendant des aristocrates ; la transformation de la « domination des meilleurs » en « conflit citoyens » va créer l'image nouvelle de la cité comme « espace hétérogène ». Il est fondamental d'exprimer la tension entre le « politique » (principe de dislocation) et la « police » (principe de localisation et « mise en ordre »), c'est-à-dire, de montrer la gestion de la représentation du conflit et de la guerre civile en Grèce, les deux situations portant le même nom : *stásis*.

Ainsi, nous avons confronté la pensée de Platon, développée *in extenso* dans la deuxième partie, à la pensée d'Aristote face à la fragilité de la cité : tandis que Platon développe la critique de la démocratie et qu'il ouvre sa réflexion à partir de l'examen de l'individu, selon la hiérarchie qui fait de

l'ensemble de leurs parties un organisme, Aristote nous explique que la cité est une multiplicité et non pas un individu organisé selon une hiérarchie cosmique. La cité ne doit pas arriver à cette unité fondamentale souhaitée par Platon; au contraire, la cité a besoin d'une certaine disparité témoignant de l'aspect provisoire de l'accord entre les citoyens. Cependant, selon Loraux, c'est l'héritage de Platon qui va régner en Occident. Cela s'affirme notamment à partir du besoin de la cité d'avoir une mémoire de l'unité qui soit capable de dissoudre le conflit.

Dans la deuxième partie, nous développons la représentation de la cité en Grèce face au conflit. Dans un premier temps, du point de vue de la représentation politique et, dans un deuxième temps, d'après la perspective de Platon. L'importance de sa position étant primordiale pour mesurer/évaluer la dérive ontologique de sa politique.

Deuxième partie

Géophilosophie de la pólis : cité, conflit, mémoire

La deuxième partie est consacrée à l'étude de l'invention de la cité. Nous nous intéressons plus particulièrement à l'aspect « fabriqué » de l'ordre de l'espace et de l'ordre communautaire. Premièrement, nous examinons la représentation de l'espace en général, liée à la compréhension mythique, ensuite nous soulignons la continuité avec l'ordre de la cité aristocratique selon le même principe de « localisation » et « mise en ordre » mais depuis la politique. Ces analyses servent à comprendre la dislocation qui introduit la démocratie. Le point central de la recherche étant justement la naissance du *nómos* et son rapport à la guerre extérieure (*pólemos*) et à la guerre intérieure (*stásis*). Ensuite, nous regardons le conflit compris depuis des représentations différentes mais connexes : la tragédie, la poésie, l'histoire et la philosophie. Dans la suite, nous insistons sur leur coïncidence qui se révèle dans le caractère accidentel attribué au conflit et dans le caractère idéal attribué à la fraternité des citoyens. Finalement, nos recherches portent sur les idées de Platon, notamment, l'idée de « Mémoire citoyenne » et l'idée de « communauté des affections » depuis les analyses de Nicole Loraux et Jean-François Pradeau.

1 Polis : géographie, architecture et politique

Nous commençons par l'examen de la géographie mythique, orientée par la pensée de Jean-Pierre Vernant qui nous enseigne la liaison entre la loi divine et l'ordre du territoire, entre l'ordre divin et l'espace humain et, qui par cette correspondance, nous a appris la projection de la hiérarchie sur le sol des hommes. Nous poursuivons, d'après Pierre Levêque et Domínguez Monedero, par l'étude du moment historique de la dislocation de cet ordre, dislocation réussie grâce à la création de la *tèkhne politiqué* de Solon et Clisthène. Nous constatons que depuis ce moment fondateur l'unité de la *pólis* apparaît comme l'effet d'une architecture transversale à l'espace de la cité et à la communauté de citoyens, mais aussi que l'unité devient « égalité citoyenne » grâce au conflit ou à la possibilité de renverser cet ordre. Comment est-ce possible ? En raison de l'absence, plutôt que l'abandon, de l'*arkhè* aristocratique. La démocratie en ce sens découle du renversement de la transcendance et de la domination propre à l'*arkhè* aristocratique. Ce renversement est visible à travers la pratique de l'*isonomie*, c'est-à-dire, de la vie égalitaire qui s'affirme particulièrement dans l'usage commun de la ville (*asty*) et non plus dans un usage privilégié, réservé aux aristocrates. La deuxième conséquence, développée par Moses Finley, assure que la *stásis* acquiert sa place définitive au sein de la cité, précisément dans le centre physique de la ville planifiée, dans le « *meson* », le lieu où devrait s'exprimer et s'équilibrer l'égalité « polémique » des citoyens.

2 La représentation de la stásis

Notre recherche se concentre alors sur la contingence de l'ordre de la cité démocratique ou plutôt sur le rapport étroit entre l'*isonomie* et le conflit. L'égalité est comprise en fonction de la constitution imaginaire de l'unité fraternelle liée à la terre grecque. Chez Loraux, la représentation grecque de la *stásis* était toujours comprise par rapport à la fraternité citoyenne, soit pour penser que l'unité du lien familial était plus profonde que la division « temporelle », soit pour penser que la discordance était possible uniquement entre frères, entre « égaux » nés de la même terre. Nicole Loraux nous a appris que l'égalité était toujours fondée sur l'autochtonie des citoyens, sur leur rapport à la terre qui fait grandir et prospérer le *nómos*. Afin de comprendre ce point de vue, nous avons repéré dans la pensée d'Hésiode, d'Hérodote, de Thucydide, d'Aristote, de Platon et de Teognis, les éléments qui lient la fraternité à la terre grecque. Finalement, nous avons suivi le même processus d'analyse avec la tragédie grecque : le théâtre sera le lieu de la création d'un sentiment citoyen du conflit, le lieu où les citoyens regardent l'arrivée de la *stásis* en tant que maladie qui tombe sur la famille des anciens fondateurs de la cité.

3 Le nómos entre deux guerres : *stásis* et *pólemos*

Ensuite nous sommes revenus à l'examen de la liaison entre la cité démocratique et le conflit. D'après l'analyse de Finley et Loraux, la thèse est la suivante: depuis la naissance de la loi immanente (*nomos*), la vie citoyenne reste inséparable du conflit intérieur (*stásis*) et du conflit extérieur (*pólemos*). L'historienne nous a présenté deux hypothèses pour comprendre ce fait : en premier lieu, les citoyens et les guerriers sont les deux visages des hommes assis à l'assemblée, ils sont les deux visages des hommes qui prennent part à l'*agora* ; en second lieu, les conflits d'opinion vont toujours prendre place au centre de la ville, dans le « *meson* », centre conçu comme le point d'équilibre, selon les mesures de Solon et, plus tard, de Clisthène, destiné à la circulation de la parole, à la dispute des arguments, mais qui sera cependant pris par le *kratos*, la force, c'est-à-dire par un groupe qui va bloquer la circulation immanente des opinions. Donc, d'après Loraux, c'est la force, l'*hybris* rejetée par la démocratie qui revient à la polis au moment du vote et qui au lieu de restaurer l'unité, d'être la mémoire vivante de l'unité, deviendra l'oubli citoyen de la division entre parties.

4 Platon : refonder la cité contre la *stásis*

Les deux dernières parties sont consacrées à la représentation platonicienne de la *stásis*. Platon apparaît ici comme l'homme politique qui va critiquer la politique des politiciens ; c'est en ce sens que Pradeau développe la politique platonicienne comme idée de communauté au sens ontologique et psychologique. L'hypothèse qui dirige la recherche est la suivante : la pensée de Platon essaie de fonder le vrai ordre communautaire à partir d'une conception de la loi tout à fait différente de la loi démocratique. Tandis que la loi démocratique est faite pour rendre possible le conflit citoyen, la loi de Platon est faite pour restaurer la hiérarchie et l'ordre qui destinent chaque partie à la place correspondante. La cité idéale de Platon serait alors bâtie, au niveau historique, contre la *stásis* et, en même temps, au niveau ontologique, contre la faiblesse de l'ordre de la politique, prise par la division. Donc, le but est de restaurer à la fois l'unité détruite par la démocratie et de corriger la division produite dans l'âme de l'individu, dans l'âme de la communauté et dans la composition des éléments du territoire. En d'autres termes, comme le souligne Pradeau, Platon conçoit la « communauté des affections » à partir de la vraie loi, c'est-à-dire de la loi qui doit être transversale aux différentes « strates » de la cité : d'abord, de manière liminaire, la loi produit l'accord entre les parties de l'âme des individus, ensuite elle produit la concorde entre les citoyens, enfin elle produit la parfaite composition entre les parties du territoire de la cité.

5 Psychologie politique.

Nous exposons la théorie de l'âme platonicienne d'après la lecture de *la République*, où s'établit la comparaison entre l'individu et la cité, et du *Timée*, où s'établit la comparaison entre

l'organisme humain et l'« organisme cosmique », afin de connaître l'expression « organique » de l'ordre, de la hiérarchie qui donne naissance à la « bonne » santé, c'est-à-dire, la liaison parfaite entre les parties qui forment chaque chose. Ensuite nous développons la théorie de la maladie, de la rupture de l'ordre, pour qu'elle soit comparée avec la division de la cité malade correspondant à son propre ordre. Finalement, nous indiquons le remède platonicien orienté vers la récupération de l'ordre de la cité exposée dans *Les Lois* : la mémoire qui unifie et l'architecture de la cité. La mémoire y est conçue et créée sur la base de considération où famille et cité correspondent au même ordre. La conséquence politique de ce fait est la reproduction de l'ordre despotique sur le régime politique, la confusion du monde homogène des maîtres et du monde hétérogène des citoyens.

Dans les deux dernières parties consacrées à la philosophie de Platon, nous soulignons l'importance de *l'arkhè*, de l'ordre et de la hiérarchie conçue par Platon, c'est-à-dire, la conception d'un modèle toujours disponible face aux situations troublantes. Le travail de Platon est un exercice concret de réalisation de l'ordre possible, soit chez l'individu ou dans la cité, grâce à la présupposition des *arkhai* qui maîtrisent chaque organisme.

La conception de l'ordre hiérarchique platonicien sera tout à fait fondamentale dans la conception de l'ordre à partir de la Renaissance, situation qui sera développée dans la troisième partie de la recherche.

Troisième partie

L'organisation de l'Europe : cité, terre et territoire

La troisième partie de la recherche est divisée en trois chapitres. Dans le premier chapitre, d'abord, à partir des analyses de Fernand Braudel, nous proposons une étude historique de la ville de la Renaissance ainsi qu'une réflexion sur le rapport entre l'humanisme et la situation matérielle présent dans le réseau des villes méditerranéennes ; ensuite, nous développons l'étude de la représentation de la ville à l'époque de la Renaissance, notamment à partir de ce que l'on peut observer dans la peinture et l'architecture : l'invention de la perspective et du *disegno* avec la théorie platonicienne de l'organisme seront essentiels à la conception de la correspondance du microcosme et du macrocosme. Dans le deuxième chapitre, nous dégageons la cartographie du monde moderne considérée depuis trois échelles différentes mais, néanmoins, liées : « pensée politique », « cosmos » et « société ». Cette analyse va nous permettre de découvrir la fonction d'un même principe : le principe de communauté. L'examen de la « théorie de la terre », de la géographie kantienne et de la « polémologie » de la philosophie de l'histoire sera très important pour comprendre le rapport étroit établi entre la géographie et l'ordre communautaire. Dans le troisième chapitre, nous développons l'étude de la naissance de la métropole en tant que phénomène qui fracture définitivement les limites physiques de la cité et les catégories d'analyse qui avaient forgé sa représentation. Tout est déterminé par un changement radical : la notion de « raison d'État », particulièrement technique, prend la place de la « polémologie ». Ainsi, donc, la métropole deviendra l'instrument de l'ordre de la police et de la circulation de la marchandise. Même si, parallèlement, l'espace de la ville devient l'espace de la lutte pour la reconstruction du « lieu commun », bien qu'hétérogène, de la vie politique, comme on peut le voir dans l'exemple de la Commune de Paris, où s'exprime une tentative de dislocation entre l'ordre du marché et celui de la police.

1 Le « nouveau monde » et le « monde de nouveau »

L'immanence de la cité grecque était matériellement fondée sur le réseau commercial des villes méditerranéennes, qui aurait pris un nouvel élan à la Renaissance. Pour saisir l'importance de ce tournant historique nous nous appuierons sur les analyses de Fernand Braudel sur la Méditerranée, et notamment sur la valeur spécifique de la ville face à l'État. Mais, il est tout aussi fondamental de comprendre qu'à cette époque la construction de l'héritage du monde ancien avait un rapport étroit à l'idée de cité. Or, nous avons analysé la construction de la mémoire du passé et la représentation de la communauté, tout en insistant sur la projection de l'ordre de la cité. Ainsi, d'un côté, l'idée d'histoire et de la mémoire « monumentale » conçue par Nietzsche nous a aidé à comprendre comment se constitue, se fabrique, l'unité, c'est-à-dire la concordance entre le monde ancien et celui de la Renaissance. D'un autre côté, l'étude de l'invention de la proportion nous a montré sa concordance avec la pensée de Platon : l'ordre et la hiérarchie des parties de la communauté doivent être projetés sur le territoire de la cité ; l'ordre de la communauté est ce qui doit être « architecturé » et « bâti », comme on peut le voir chez Alberti (*De re aedificatoria*).

Deux autres points sont aussi remarquables dans le contexte platonicien ou néoplatonicien de la Renaissance : d'abord, l'idée de la rencontre entre l'ordre de l'organisme (soit l'individu ou la cité) et l'ordre du cosmos qui produisent tous deux la correspondance entre microcosme et macrocosme. Ensuite, l'indistinction entre l'ordre de la maison et l'ordre de la cité, perceptible dans la projection architecturale, qui dessine la ville contre l'idée politique de la cité comme lieu hétérogène et conflictuel. Le premier point, développé chez Erwin Panofsky, explique que la théorie de la proportion est conçue selon une philosophie de l'organisme. Cette philosophie fait se refléter l'ordre d'en haut dans celui du bas. Le deuxième point qui peut être interprété d'après la lecture des traités d'architecture qui nous permettent de penser que la cité est réduite au palais ce qui, par ailleurs, peut s'illustrer par l'exemple de l'architecture militaire qui travaille sur l'image de l'individu et sa hiérarchie constitutive. L'étude de l'architecture à la Renaissance nous a montré que l'idée d'*arkhè* semble gérer toute multiplicité : la proportion organique du monde, conçue à travers la connaissance des proportions du corps et de ses mouvements, paraît éclaircir l'âme de l'individu et de la communauté et, en même temps, la projection de l'ordre sur le territoire de la cité.

2 Cosmos, terre et communauté

Dans le chapitre antérieur, nous avons compris que la projection de l'ordre de la cité avait un rapport étroit avec l'idée d'un modèle architectonique capable d'agir à la fois sur la communauté et sur le territoire. L'architecture de la communauté, chez Léon Battista Alberti, relève des mêmes principes qui règlent le rapport des différentes parties de la cité construite. A la même époque, la même

conviction est présente dans la conception de l'ordre du monde. Si l'architecture joue un rôle fondamental dans la projection de l'ordre cosmique, le début de la connaissance positive de la Terre joue aussi un rôle très important dans la conception d'un ordre systématique de la nature. La « théorie de la terre » est inséparable d'un aspect pragmatique qui sert à montrer à l'homme les moyens d'organiser la vie sur la terre.

Et, cependant, tout n'est pas si évident. Nous avons relevé dans les analyses de Marc Crépon que la philosophie à l'époque de la *théorie de la terre* a dû faire face à l'apparition d'une géographie nouvelle. La philosophie a dû trouver, c'est-à-dire, inventer le principe d'organisation de ce monde inédit y compris l'hétérogénéité des peuples et des langues dispersées sur la surface de la terre. Or, l'idée de « progrès de l'histoire » nous *révèle* la présence de l'ordre et de la hiérarchie qui soutiennent l'apparence chaotique de la multiplicité. Dans un tel schéma, il s'agit donc de montrer à la fois que la lutte pour la conquête et l'expansion territoriale – qui est dérivée du fait qu'il faut combler *les besoins* d'un peuple – servira d'instrument à l'organisation de l'espace du monde et du temps de l'histoire. En d'autres termes, *l'arkhè* qui relève de l'ordre et de la hiérarchie de la nature révèle aussi la correspondance entre le sens de l'histoire et le partage géographique du monde. En résumé, dans ce monde organisé et hiérarchisé, la lutte devient un élément constitutif de l'ordre cosmique, le moteur qui assigne les places respectives des peuples ; en d'autres mots, la téléologie rend possible l'ordre du monde et de la vie sur la surface de la terre dans la coïncidence de la connaissance géographique et historique qui souligne la valeur dérivée et instrumentale du conflit. Notre hypothèse de lecture est alors que s'il existe une métaphysique du conflit, c'est-à-dire une ontologie qui ordonne la division et la multiplicité sous l'unité, de la même façon il existe une « polémologie » qui construit la hiérarchie entre les peuples grâce à l'antagonisme, la force qui pousse les hommes les uns vers les autres afin de surmonter la carence *naturelle* de ressources et expose finalement la puissance des uns à celle des autres. Il s'agit de souligner le rapport étroit qui existe entre cette « polémologie » et la conviction de l'existence d'une souveraineté naturelle qui règle les prétentions de domination des uns sur les autres.

Il restera à montrer le moyen par lequel la polémologie perdra sa place prédominante pour être remplacée par la « raison d'État », et le « savoir du social » qui remplace la connaissance des principes qui articulent la vie en communauté : la nouvelle science va nous montrer que la réalisation de l'ordre est possible dans la mesure où l'on peut notamment déterminer *a priori* les besoins des individus et les satisfaire. La principale conséquence est la transformation/disparition de *l'arkhè* de la « polémologie » et l'instauration à sa place d'un nouveau principe d'ordre et de hiérarchie qui se produit comme l'effet de l'association du savoir social et de l'industrie dans la naissance de l'urbain et de la police.

3. Métropole : fin de la cité

Nous avons montré dans le troisième chapitre que la police de la cité devenait l'inestimable instrument de l'ordre de la raison d'État. D'une manière semblable, le « savoir social », prend la cité comme lieu d'un ordre futur : l'industrie peut répondre aux besoins de tous et tous formant la « grande famille » des citoyens. D'après l'analyse de Foucault, nous avons compris que l'organisation de l'Europe s'accomplit grâce à son lien tendu entre la cité et l'industrie : l'Europe devient le grand lieu d'échange, la grande famille de producteurs et consommateurs (Saint-Simon). Ainsi, le savoir du social prétend rendre possible l'ordre communautaire dans l'espace aménagé à cette fin : c'est la cité industrielle. Dans ce contexte, nous avons essayé de montrer que le conflit semble expulsé de l'espace de la ville. Dès la naissance du positivisme, la science se concentre sur la création concrète de l'ordre du social ; la particularité de son action est de se rapprocher de et de fusionner avec l'ordre de la police et de la raison d'État. En d'autres termes, l'expérience du savoir avec la connaissance des principes qui règlent l'âme des individus et de la communauté, de la grande famille de l'humanité, devient l'appui de l'ordre urbain de la police. Afin de comprendre ces idées dans un cas concret, nous avons analysé l'exemple de Paris, plus précisément les transformations de la ville sous le pouvoir de Louis-Napoléon Bonaparte et sous les ordres du Baron Haussmann. La ville devient claire et confortable par l'action de deux composantes : d'une part, à partir des travaux d'aménagements de la ville moderne, de la construction en fer et en verre qui changent le visage de la ville qui n'est plus adaptée aux nouveaux temps de prospérité économique du second Empire, d'autre part avec l'expulsion des habitants du centre-ville malade vers la banlieue qui les accueille aux pieds des usines comme simple travailleurs. Or, le principe qui va déterminer l'intervention sur l'espace de la ville, comme le montrera Benjamin, est celui de « faire circuler » ou plutôt de subordonner l'« être » au « mouvement ». Cependant, la réaction ne tardera pas à se faire entendre. L'exemple le plus précis étant la « Commune de Paris », ces trois mois d'occupation de la ville où l'on peut entendre les cris du peuple dessaisi de son espace et qui revient afin de régénérer le tissu civil de la cité.

Quatrième partie

Géophilosophie de l'expérience déchirée

La quatrième et dernière partie de la présente recherche est divisée en trois chapitres : le premier chapitre est consacré à l'étude de la naissance de l'urbanisme moderne au XX^{ème} siècle, en tant qu'effet de la confluence des mouvements de l'avant-garde et l'évolution de la connaissance de moyens techniques dans le domaine de la construction et de l'architecture. La ville projetée par l'urbanisme est considérée comme un organisme qui doit surmonter la crise de la métropole du XIX^{ème} siècle. La pensée de la ville urbaine se retrouve incapable de résoudre les problèmes et les contradictions de la métropole et de faire renaître la ville à partir des ruines de la guerre qui avait dévasté les cités de l'Europe. Ensuite, face aux positions purement techniques des CIAM (Congrès international d'architecture moderne) nous exposerons quelques positions critiques notamment celles qui cherchent à récupérer le « tissu civil » de la ville, comme par exemple, les positions d'Henri Lefebvre et des situationnistes. Le deuxième chapitre cherche à montrer ce moment où l'absence de tissu civil arrive à son paroxysme, l'instant précis où toute création collective de l'espace habité est menacée afin de protéger le bien-être de la « grande famille » des citoyens. Dans ce chapitre, nous nous sommes rapprochés du moment actuel de la « ville-monde » où sont mis en place des appareils policiers qui sont au-delà des États et qui se sont concentré sur la prévention de la menace quelconque sur l'ordre mondial. Le troisième et dernier chapitre abordera le problème de la mémoire et de la domination de l'idée de la « communauté des affections » depuis trois points de vue différents mais, cependant, liés : « la mémoire de l'art », « l'histoire pour le cinéma » et « le sens de la création du point de vue de la 'politique des images' ». A travers ces trois lignes nous développerons le sujet de la représentation de la cité et de la communauté citoyenne avec leurs transformations historiques respectives. Finalement, nous déroulerons la conception du travail des images qui cherche à briser la *communauté des affections* et à mettre à sa place la mémoire du conflit. Ainsi, on verra, que les images elles-mêmes s'expriment en tant que productrices de la *stásis* et introductrices d'une hétérogénéité orientée vers la production de subjectivité.

1 Cartographier et transformer la ville : l'urbanisme à la place de la politique dans le XX^{ème} siècle.

Une des conclusions de la partie précédente nous conduit vers la suite : les principes de la police mis en place par la métropole du XIX^{ème} siècle - dont la prise en charge de la santé, l'éducation, le travail, l'oisiveté, c'est-à-dire, le souci de l'« être » et du « bien-être » - sont récupérés et améliorés par la pensée de la cité du XX^{ème} siècle. Mais, tandis que la police prépare l'ordre de la cité au XIX^{ème} siècle, l'urbanisme moderne aspire à devenir la vraie « science de la ville urbaine » au XX^{ème} siècle. Nous avons évoqué les principaux phénomènes de la fin du XIX^{ème} siècle et du début du XX^{ème} afin de comprendre la « dépolitisation » de la cité et l'« urbanisation » de la vie communautaire. Ces deux éléments distinctifs de la *pólis* du XX^{ème} siècle se sont montrés comme deux moyens de l'exercice de l'ordre de la police ; il est possible de reconnaître partout la maxime suivante, très proche de la pensée de Platon sur la cité et l'individu : il faut régler l'organisme malade et s'occuper de la circulation à l'intérieur de la ville afin de produire de bons échanges et donc de la santé. Lewis Mumford et Sigfried Giedion, deux des principaux historiens de la ville, ont mis en évidence que le CIAM en général et Le Corbusier en particulier ont pris la place de la philosophie dans la discussion sur les destinées de la cité, montrant que l'accent est placé sur le mouvement et l'isolement social, afin d'éviter le conflit, la *stásis* : d'un côté, le conflit social, de l'autre côté, l'interruption des flux industriels et économiques qui vont nourrir les « ensembles urbains »

Ensuite, nous avons présenté la critique de l'urbanisme moderne à partir des analyses d'Henri Lefebvre et des situationnistes. Leurs perspectives nous ont offert un panorama lucide et aigu de l'urbanisme moderne en montrant le rapport étroit entre la ville « urbaine » et le capitalisme. Ils mettent l'accent sur la domination de l'expérience de vie qui s'accomplit à travers ce rapport : il fallait que la ville théorisée et créée par l'urbanisme moderne puisse expulser le conflit afin de favoriser la circulation parallèle des hommes et de la marchandise dans la ville et dans le réseau mondial de villes. La conséquence de ce devoir accompli de manière partielle par l'urbanisme c'est que la vie citoyenne aura été réduite à l'espace familial de la maison et à l'espace de la consommation du marché.

2 La ville urbaine contre la cité

Dans le chapitre suivant nous avons concentré notre recherche sur la réappropriation de l'espace de la ville ou plutôt sur la théorisation de la ville en tant que « tissu social ». Nous avons présenté deux exemples éloignés mais proches à la fois : celui de l'idée de « droit à la ville » créé à partir de la philosophie de la ville d'Henri Lefebvre et celui de l'expérience critique et artistique de Constant dans son projet « New Babylon ». Le « droit à la ville » met l'accent sur la critique de l'organisation ségrégative de l'urbanisme moderne, proposant la reconstruction de la ville en tant que

« lieu citoyen ». Constant, propose l'idée d'une « utopie nomade » de la ville présentant dans leurs travaux une communauté hétérogène rassemblée dans un lieu commun, un intérieur aménagé pour faire interagir les habitants. Finalement, nous avons conclu que ces deux points de vue nous ont offert une perspective relative à la valeur du désaccord et à la construction sociale de l'espace habité.

Ensuite, nous avons analysé la ville contemporaine depuis la recherche de David Harvey, très proche des études de Lefebvre. Leurs études de la géographie du « nouveau impérialisme » ont remarqué que la construction géographique développée par le capitalisme -surtout la mise en place d'un ordre urbain à l'échelle planétaire qui sert de sol à l'échange accéléré des biens et des marchandises - exhibe la mise en place d'un droit qui interdit le conflit et la prise de pouvoir citoyen : après les événements du 11 septembre 2001 à New York, la police a gagné une place très importante dans le contrôle des mouvements de la population mondiale ; depuis ce moment la différence entre l'intérieur et l'extérieur s'est effacée.

Nous pouvons conclure que nous sommes aujourd'hui dans un temps paradoxal étant donné qu'il semble possible de réussir la conquête de la cité à l'échelle planétaire sous une espèce de « communauté des affections » mais aussi, en même temps, il semble aussi possible de voir la chute définitive de la « cité politique » par la gestion d'une mise en ordre « définitive », sous la forme d'un « appareil de police » mondiale. Comment faut-il comprendre cette conclusion ? L'état actuel du politique et de la cité va nous montrer, d'un côté, la dislocation de tout ordre, la création et la participation active d'une grande partie de la population dans une *stásis* à l'échelle planétaire. Mais, d'un autre côté, nous allons voir que face au conflit, devant sa singularité, d'une certaine façon nous restons aveugles. Chez Deleuze et Guattari, Didi-Huberman et Rancière, on voit que nous sommes toujours à l'intérieur d'un réseau d'information où l'on peut regarder les « mêmes » images qui manquent de singularité. Donc, le conflit n'arrive pas à la mémoire, n'arrive pas à être ni image, ni même concept ; souvent, la *stásis* n'arrive pas à être pensée au-delà de l'action spontanée, du cliché et pour cette raison face à la fracture « réelle » nous restons aveugles. Il semble que rien ne pourrait effectivement bloquer l'ordre mondial qui soutient la *grande famille* des spectateurs. De ce fait, il faut chercher d'autres mémoires, d'autres images que nous allons trouver chez Chris Marker et Alfredo Jaar.

3 Mémoire, histoire et création : entre la normalisation et la création des affects.

La dernière partie de la thèse est consacrée à l'étude de la mémoire à partir d'un sens précis : la mémoire du conflit. D'abord, nous avons repris l'histoire de la représentation de la cité pour montrer que celle-ci oscille entre l'évocation de la cité idéale et la peur de Babel. D'une certaine façon, nous

pouvons le dire que ces images s'exposent comme deux types historiques d'inscription de la mémoire de la communauté : d'un côté la mémoire de l'unité, de l'autre côté la mémoire de la division. Cependant, dans les deux cas il semble évident que nous sommes face au monument du passé qui présuppose l'unité de la communauté, l'unité essentielle qui doit se protéger de la division qui menace toujours le « nous » de la cité.

Et, néanmoins, au sein de la *mimesis*, l'ordre lui-même ne peut pas apparaître. Il y a quelque chose de faux dans l'image de l'ordre. Si l'image est fausse, faible, l'ordre vrai, le principe, est pensable seulement à partir des concepts. C'est la raison pour laquelle toute image doit se subordonner finalement à la pensée. L'image doit se conformer au *dictum* de la raison de manière à contribuer à l'éducation du goût, à la mise en règle des affections qui visent à respecter l'ordre « pathétique » qu'impose la cité. Cette subordination ou mépris de l'image, par contre, est surmontée avec la naissance de « l'appareil perspectif ». Dorénavant l'image peut devenir modèle, perspective « absolue », en tant que moyen optimum qui permet de dépasser la faiblesse qui mène au trouble et à l'erreur. Une des images de la Renaissance, une des plus célèbre, peut être, c'est l'image de la « cité idéale » attribuée à Piero de la Francesca : l'œil pénètre l'espace dans le tableau sans aucun effet rhétorique, sans résistance, tout est clair, l'imperfection a disparu grâce à la disparition des hommes : paradoxalement, l'espace de la « cité idéale » représente la ville vide, sans vie ni même trace humaine. Bref, le prix d'une perspective « céleste » c'est la disparition des êtres humains: l'appareil perspectif « intellectualise » l'image.

Mais, face à cette image revient l'image du « fantasme » : la Tour de Babel apparaît comme l'un des principaux *leitmotive* de la représentation de la gravure. On peut en reconnaître deux formes : la tour inachevée, comme celle de Matthaeus Merien, qui pourrait exprimer l'unité introuvable du « nous » ; et la tour détruite, comme l'œuvre de Cornelisz Anthonisz (*The collapse of the Tower of Babel*, 1547), la ruine d'une grande civilisation qui a eu un grand rêve qui malheureusement a dépassé sa propre puissance.

Après la Renaissance, la gravure, au travers des illustrations des romans de voyage, a mis en rapport la reproduction des images et la représentation de ce qui reste inconnu ou, peut-être, a établi la possibilité même de la connaissance par les images de tout type de lieux fantastiques, toute la géographie que l'artiste produit à partir de la fiction du roman, soit fantastique soit impossible à rendre visible.

Si Babel constitue le monument de la confusion et signe la condamnation de l'homme, les gravures présentent dans les histoires de voyages - au moment de la colonisation du monde - servent de document témoignant de l'étrangeté. On peut penser que lorsque l'homme a été condamné à la

dispersion, il a dû se réapproprier un nouvel ordre montrant la variété des formes des pays exotiques, même si la conquête de nouveaux horizons paraissait un produit démoniaque de l'imagination des artistes. C'est ainsi que la gravure des panoramas exotiques constitue la représentation des formes étrangères. Cependant, il semble que, plus précisément, ces illustrations expriment la possibilité de l'impossible, la mise à l'existence d'une œuvre sans aucun rapport à la réalité mais relative à quelque chose de fictionnel : c'est l'image de l'autre image, celle créée par l'imagination de l'écrivain (le simulacre du simulacre). Cette possibilité de rendre visible l'impossible par la rupture avec un modèle réel (naturel ou rationnel) apparaît au fond comme la condition de possibilité de l'art moderne et, dans le cas de la gravure, apparaît comme l'appropriation de la géographie du monde fantastique qui correspond aux nouveaux territoires prêts à être maîtrisés et colonisés.

La photographie, par ailleurs, se présente comme un autre type d'enregistrement ou de mémoire : la mémoire de l'éphémère, l'instant de rencontre entre lumière et obscurité, l'instant précis de la bataille entre les deux qui s'équilibrent. Seule la photographie pouvait prendre la vie de ce qui est en train de disparaître ou de s'effondrer dans le tourbillon du devenir.

La photographie montre ce lien avec la ville sans limites du XIX^{ème} siècle : elle est le témoin direct de l'hétérogénéité de la ville moderne, la ville qui devient le lieu de rencontre avec l'étrangeté, le trouble et la faiblesse de l'ordre ; elle annonce le « future de la ville » signé par l'arrivée des grands ensembles qui accueillent la grande foule. Mais elle joue un rôle d'importance dans la mise en œuvre du contrôle de l'incontrôlable étrangeté : dans la photographie policière le développement technique de l'enquête semblerait pouvoir dominer la menaçante différence déclassée.

Pendant le XX^{ème} siècle le cinéma prend la suite de cette idée de la cité en faisant de l'hétérogénéité des images réunies grâce au travail de montage l'épreuve essentielle de l'émergence d'un art qui correspond de manière essentielle à la fragmentation propre à la métropole. Dorénavant, le cinéma produit les images d'un monde fragmentaire dont la foule se nourrit. Le cinéma jouera donc un rôle singulier par rapport à la mémoire ou la représentation de l'unité, parce qu'au lieu de se subordonner à l'histoire « réelle », il remplit le devoir de bâtir la cité « sans âge » où le public va se conformer à l'image onirique de son propre désir exposé sur l'écran. Le cinéma réécrit d'une manière particulière le substrat social de la cité en montrant le décor provisoire des rêves du public, l'unique moyen pour le montage de donner l'unité partielle à l'hétérogénéité des grandes villes qui sont exposées au changement et aux échanges accélérés. Dans cette ville hétérogène où il n'y pas de permanence, l'unité est conformée imaginativement aux morceaux des époques vécues et des époques fictives, indistinctement (en surpassant la fonction éducative du mythe et de l'épopée) en mélangeant fiction et réalité dans une mémoire d'un passé jamais vécu et d'un présent qui n'arrivera pas.

Le montage cinématographique offre, chez Marc Ferro, les matériaux pour la création d'une contre-histoire. Celle-ci appelle à la recreation du passé hors de l'esprit de la discipline des historiens orientée d'habitude à faire aimer, la classe, la nation et la patrie. Ainsi, donc, le cinéma réussit à créer une mémoire inédite en tant que producteur d'événements, montrant que les faits du passé vont se dissoudre sans jamais nous montrer son sens précis et unique. Face à l'impossibilité de connaître le passé, le cinéma va nous aider à sa compréhension à travers les images travaillées par le montage en tant que délire du passé.

Il restait à regarder le bouleversement introduit par la télévision, notamment le travail de monopole de l'information, maîtrise de l'opinion et des coutumes, à partir d'une mise en scène homogène qui (re)produit le monde et les événements directement et en temps réel mais sans aucune singularité. Face à cette opération de l'information, Deleuze appelait à l'invention d'une résistance qui pourrait empêcher la trahison du montage du cinéma et, on peut le dire, particulièrement la fonction de la création d'une contre-histoire qui permettrait d'exprimer d'un côté la libération des images de la fonction narrative et d'un autre côté la « fabulation » du passé, le montage politique des images, comme l'ont proposé Chris Marker et Alfredo Jaar dans leurs œuvres respectives.

L'œuvre de Chris Marker et d'Alfredo Jaar nous a permis de penser l'hétérogénéité de la mémoire, la possibilité de la mémoire en tant que travail du présent et de l'avenir. Dans les films de Marker nous sommes face à une image très particulière du mythe de Babel : « l'image de la fermeture ou l'interdiction de l'espace, la disparition définitive de la Ville et la destruction finale de toute vie à la surface de la terre », (La *Jetée*). Mais aussi face à une image de la fragmentation définitive de l'espace, ou encore face à la difficile (presque impossible) possibilité de la mémoire (Sans *Soleil*). On dirait que Marker formule avec une grande précision l'intime et sans doute authentique correspondance entre le cinéma et le politique.

On peut penser d'abord au rapport entre *La jetée* et la métaphysique de Platon. Pour Platon l'espace est le lieu des êtres, mais aussi du trouble entre eux ; le lieu où ils ont été condamnés à vivre ensemble, à subir l'existence et à s'opposer les uns aux autres jusqu'à la fin de leurs parcours respectifs. Dans un sens très précis, le temps serait le juge de l'existence troublée, le maître qui s'impose et qui restaure l'ordre par le biais de la mort de chaque être. Au cœur du récit de Platon, l'ordre cosmique règle la vie des êtres d'après une hiérarchie qui commence avec la réalité suprême de l'Idée, et qui se poursuit et arrive jusqu'aux choses les plus banales, en arrivant ainsi à l'harmonie du plus et du moins. Mais la possibilité du trouble et du conflit demeure et se configure dans l'espace en tant que bruit qui frappe l'harmonie, comme hétérogénéité incapable d'obéir et de respecter la hiérarchie. Or, si dans *La jetée* tout espace a été fermé, il semblerait que ce n'est qu'au risque de voir

renaître l'hétérogénéité sauvage. C'est de cette manière que nous pouvons comprendre la phrase suivante de *La jetée* : « la seule fidélité au temps témoignerait de la possibilité de faire recommencer l'espèce humaine ».

Pourtant, le temps ne se réduit pas à la manifestation de la hiérarchie des êtres, il est aussi traversé par des images et des désirs qui troublent l'ordre et l'harmonie de l'Idée. On peut penser dès lors l'inversion de la relation précédente : on peut dire que les habitudes des différents êtres humains multiplient et fragmentent le temps, tandis que l'espace a été maîtrisé grâce à l'ordre et à la hiérarchie d'une colonisation imaginaire qui rend possible la « ville-monde ». En s'opposant à l'espace homogène de la « ville-monde », les temporalités des êtres humains soulignent les pratiques quotidiennes capables de montrer, même au sein du banal, la possibilité de « mondes multiples ». Soit *Sans soleil*, où la fragmentation apparaît comme un moyen de casser la redondance d'images standardisées qui définissent le regard habituel. Il semble que dans ce film l'hétérogénéité soit corrélative des images faites pour être vécues, c'est-à-dire des images qui n'ont plus la forme redondante d'un cliché journalistique.

L'œuvre d'Alfredo Jaar dénonce ce qu'on peut appeler « l'absence de place » pour l'étrangeté dans la « ville mondiale », mise au point sur le modèle de la *pólis*. Le travail de réflexion autour de l'image semble confirmer que la cité n'existe qu'en représentation : le cadre qui montre le temps hors du trouble de la vie quotidienne. Ce que dit un tel cadre, c'est qu'à travers l'Histoire, il est possible de témoigner de l'histoire du « Nous », de la communauté impénétrable, communauté qui survit à la division qu'introduit le conflit.

Le noyau central de cette dernière partie est la question de la visibilité du conflit dans la représentation de la communauté qui semble découler de l'image du modèle de la *pólis*. Le plan choisi pour développer cette idée est le suivant : nous avons commencé par montrer le rapport entre l'architecture et la communauté à travers le lien établi entre la mémoire et l'espace commun ; nous avons continué par l'étude de l'opération d'exclusion de l'étrangeté dans la pensée de Platon : nous avons compris que l'union entre la communauté (*Cité*) et la ville (*asty*) s'établit dans ce que Platon appelle la « communauté des affections », racine de la disparition de toute étrangeté. À partir d'un certain « monopole des images », on pourrait établir le « vrai nous » comme modèle de la cité occidentale. Finalement, nous avons analysé l'œuvre de Jaar, en tant qu'exemple de mémoire de la fracture qui accueille l'étrangeté dans ce moment où il n'y a que des images des événements effrayants ; là où l'image manque de toute singularité. Là où le cliché règne, on a essayé de montrer la possibilité d'un nouveau montage des images qui pourrait nous aider à établir la distance entre « notre monde » et les événements d'un monde avec lequel la communauté (le nous) n'interagit pas.

Conclusion : la ville, la pensée, la *stásis*

À la fin du travail de rédaction de la thèse nous sommes en mesure d'établir quelques conclusions provisoires. Nous souhaitons signaler quelques remarques relatives à l'idée de géophilosophie et de sa lecture politique. Nous poursuivons en donnant quelques indications relatives à l'histoire de la représentation de la ville étant donné que leur destin détermine la présence politique de la philosophie. Finalement, nous soulignons la distinction fondamentale entre la pensée concentrée sur la représentation d'une « communauté des affections » et la possibilité de créer un « art politique » au sens de Deleuze et Guattari, c'est-à-dire, mineur.

Au début de notre recherche nous avons présenté la définition de la philosophie propre à Deleuze et Guattari à savoir que la philosophie est une géophilosophie parce celle-ci émerge toujours d'une atmosphère matérielle constituée par le pont tendu entre terre et territoire, qui exprime la contingence de la pensée et l'absence de progression historique des idées. Ensuite, dans le même raisonnement, nous avons prêté beaucoup plus d'attention à l'affirmation suivante : la cité grecque a offert les conditions immanentes pour l'exercice de la pensée étant donné que la dislocation du pouvoir des aristocrates a créé un « espace d'immanence » qui rendait possible l'amitié et la rivalité, l'association et la guerre, donc la pensée en tant que *prétention* du savoir. À partir de ces considérations, nous avons proposé l'idée que la philosophie trouve son élan vital dans l'histoire fragmentée de la ville. De part cette affirmation et afin d'illustrer d'autres façons l'idée de la contingence de l'ordre de la cité, nous sommes sorti de la théorie stricte de la philosophie de Deleuze et Guattari pour chercher d'autres compagnons de route ; nous avons essayé de sortir de la définition pure et simple de la philosophie en tant que géophilosophie afin de créer notre cartographie du rapport de la philosophie et de la ville et pour cela nous avons approfondi les analyses de la politique effectuées par Jacques Rancière. Partant du fait que nous pensons possible le dialogue entre Deleuze-Guattari et Rancière, la pensée de la *stásis* est apparue essentielle au moment de regarder la cité en tant que condition de l'immanence de la pensée : la possibilité de conflit et de dislocation de l'ordre « présent » exprime elle-même la contingence des idées et des positions politiques des citoyens. Politique et philosophie sont apparues comme produits de la cité et également comme gardiennes de la contingence. Ainsi, la cité *de* la contingence, comme on peut le dire, semble être un devenir plutôt qu'un présent, c'est-à-dire, une réalité fixe et manipulable ; un devenir qui emporte avec lui la pensée et la vie communautaire *vers* le chaos. En d'autres mots, le devenir cité permet la création d'un moment de stabilité soit philosophique, soit politique *dans* le chaos. Cependant, philosophie et politique ont renversé d'un coup l'ordre de la contingence afin de se protéger et de défendre la « grande famille » citoyenne contre la *stásis* qui fracture : d'un côté, le lien de la communauté des hommes libres, d'un autre côté, le lien de la droite communauté de la pensée. Politique et philosophie doivent donc se

concentrer sur la création de la Mémoire et le monument de l'unité de la grande famille de la cité, tournant le dos à l'hétérogénéité qui avait été la condition de sa création.

Pour ce qui concerne la représentation de la ville nous pouvons affirmer que la notion platonicienne qui juge que la cité est fondée sur la hiérarchie cosmique a marqué profondément la pensée de la ville, celle-ci a fait notamment de l'architecture un appareil de *l'arkhè* cosmique. Depuis Platon, Alberti, Geddes et jusqu'à Le Corbusier, l'organisme a marqué le destin de la représentation de la cité et d'un même coup a tracé le plan de la « communauté des affections ». L'idée d'ordonner la hiérarchie de l'organisation urbaine et de la faire sentir comme un seul corps pour rester unis comme communauté sont deux des traits distinctifs de la présence de l'organisme dans la pensée de la cité : l'ordre de l'organisme détermine *a priori* le seuil des bons échanges et ainsi peut définir la santé du corps politique et urbanistique.

La hiérarchie attachée à l'idée d'organisme conduit aussi à la « polémologie ». Le conflit extérieur, c'est-à-dire, le conflit entre deux organismes égaux, est compris en tant que l'expression de la santé du corps sociale (en ce sens, en tant qu'expression de la puissance du plus fort). En d'autres mots, l'organisation du monde se déroule sous ce principe d'amitié, entre membres d'une même famille, et d'hostilité, entre peuples voisins, ainsi qu'on a pu le constater, par exemple, d'après les analyses de Kant pour lequel l'« insociable sociabilité » apparaît comme l'instrument de la nature pour garantir le progrès de l'espèce humaine et d'après les études anthropologiques de Ratzel pour qui la catégorie d'« espace vital » était la clé de l'expansion et la défense du territoire par un peuple ou nation. Donc, pour ce qui concerne l'histoire de la domination de la notion d'organisme dans la pensée de la géographie, on peut dire, de façon succincte, que l'ordre de l'organisme, en tant que rapport de membres orientés vers la conservation de la vie, n'est possible que grâce à l'augmentation de la puissance intérieure, de l'ordre et la correspondance des parties, afin d'éviter d'être vaincu pour la menace du mal extérieur, la guerre entre peuples.

De retour à la cité, nous avons montré que, jusqu'à la naissance de la filiation entre la métropole et l'industrie, dont les figures principales nous offrent pareillement des exemples d'architectures « sociales » et « matérielles », l'ordre de la communauté était représentée sous la forme d'une polémologie. Ou bien celle-ci poussait les uns vers les autres afin de faire apparaître la hiérarchie naturelle, ou bien se présentait comme le moteur de l'association des hommes afin de se protéger contre leur propre violence naturelle. Néanmoins, la philosophie du droit de Hegel a montré qu'il y avait une autre possibilité de comprendre et de régler les affaires de la communauté conflictuelle. Chez Hegel, la dissociation n'est qu'un moment dans le processus de conquête des besoins. Postérieurement à ce moment conflictuel, les rapports sociaux devraient se conformer à l'ordre des

institutions chargées d'assurer la liaison entre les membres de la communauté en tant que producteurs et consommateurs. Mais l'idée de la raison d'État et la conception de la police montre notamment que l'ordre naturel ne peut pas apparaître en tant que tel, autrement dit, que l'interaction sociale ne peut être assurée que par la médiation des institutions de l'État. Donc, si le marché introduit une dislocation tout à fait nécessaire à la conquête des besoins, la Police devrait prendre en charge le devoir d'assurer l'ordre « technique » des rapports sociaux.

L'apparition d'une conception purement technique de la vie sociale a introduit avec elle une nouvelle image de la ville, notamment sous les idées du positivisme ; l'industrie et le marché sont apparus comme les instruments chargés de la satisfaction des besoins des hommes réunis dans l'espace de la ville. Et c'est justement dans ce contexte que l'idée d'organisme va prendre un nouvel aspect. Les institutions de l'État devraient s'occuper du corps social afin d'assurer la santé, l'éducation, la récréation, bref, « l'être » et le « bien-être », la vie et le bonheur des citoyens. Les institutions de la police que sont en vérité des institutions de la ville devraient assurer les fonctions de l'organisme et s'occuper de la prévention de ce qui frappe l'organisation des membres du corps. C'est dans ce contexte-là que nous avons pu affirmer, d'un côté l'expulsion du conflit de la scène sociale et la chute corrélative de l'idée politique de la cité, et d'un autre côté, l'émergence d'une violence « citoyenne » qui semble devenir la réponse à l'absence *du politique* dans cette ville nouvelle.

Si l'on réfère à la philosophie de Platon, à l'architecture d'Alberti et de Le Corbusier, à la naissance du savoir social et à la pensée de Hegel, on peut constater qu'on assiste souvent à l'intervention nécessaire d'une technique afin d'assurer le partage des hommes et des territoires ainsi que la prévention de la dislocation de l'ordre, soit cosmique soit scientifique. La menace principale de l'ordre, depuis Platon jusqu'à la métropole moderne, c'est alors la *stásis*. Mais, comme un nouveau paradoxe, ce que l'on doit comprendre dans cette cartographie, d'un côté, c'est la fin d'une certaine idée de la cité, c'est-à-dire, de la définition de la cité en tant que communauté hétérogène et l'installation définitive de l'idée de « communauté des affections », d'un autre côté, c'est l'installation définitive de l'hétérogénéité dans l'espace de la ville sous la forme « informe » de la métropole. Dès lors, la seule unité possible pour la cité qui a perdu son corps est l'unité *pathétique* des âmes, comme l'avait rêvé Platon.

La communauté des affections arrive dans l'espace de la métropole facilitée par la constitution d'un public et d'un répertoire d'images communes qui circulent comme les hommes, mais aussi par ces instances de police qui sont productrices de sujets et qui assurent le partage des hommes et de leurs territoires. Face à cette constatation, émerge la conviction que la cité, pensée en tant que plan d'immanence, ne peut être qu'un devenir ; que l'hétérogénéité ne peut arriver que produite ; que le

devenir cité doit être créé, produit comme résistance au présent du « nous ». Bref, l'immanence ne peut apparaître que sous la figure de la dislocation du répertoire d'images et de l'ordre de la police, en tant que menace à l'ordre établi. Mais, la situation actuelle, comme nous avons pu le constater, c'est notamment le contrôle permanent qui réprime toute manifestation contraire à l'ordre déterritorialisé de la ville-monde. Dans cette perspective, tout travail contre l'ordre de la communauté des affections qui contient la graine de la *stásis* doit être interdit.

Or, nous sommes en mesure d'affirmer qu'il y a un art de la fracture et de la dislocation accordée à l'immanence et à l'hétérogénéité qui doit bâtir la mémoire de ce conflit. Le montage est l'expression vive de ce travail dont le délire et la fabulation se présentent comme des exemples mémoires provisoires. Les projets de Chris Marker et d'Alfredo Jaar ont insisté sur la nécessité de produire un nouveau montage des images pour ainsi réussir la nouvelle mise en scène de la vie quotidienne frappée par le conflit et le bruit qui n'arrive pas à la singularité de l'image mais à la circulation de clichés de l'information. Le défi est donc la création d'un art de la résistance qui ouvre la place au devenir cité en tant qu'hétérogénéité.

Bibliografía

La bibliografía se ha organizado de la siguiente manera: se han considerado en primer lugar las obras de Deleuze y Guattari junto a los principales trabajos elaborados en torno a su filosofía. Luego se ha ordenado el material de acuerdo a su mayor o menor pertinencia dentro de la investigación. Para evitar extender la lista de libros innecesariamente, sólo se han considerado las obras citadas dejando fuera las obras de interés general. Finalmente, una división temática se ha llevado a cabo. Tal división no es sin embargo taxativa, pues existen casos donde un mismo libro puede participar de dos categorías. Las taxonomías, por lo mismo, no pretenden ser exhaustivas. Los libros que se hallan en tal caso aparecen destacados con un asterisco.

Fuentes Deleuze y Guattari

DELEUZE, Gilles, *Empirismo y subjetividad* [versión castellana de Hugo Acevedo], Madrid, Gedisa, 1981

DELEUZE, Gilles, *Nietzsche y la filosofía*, [versión castellana de Carmen Artal], Barcelona, Anagrama, 1971

DELEUZE, Gilles, *Spinoza, Kant, Nietzsche*, [versión castellana de Francisco Monge], Barcelona, Labor, 1974

DELEUZE, Gilles, *El Bergsonismo* [versión castellana de L. Ferraro Carracedo], Cátedra, Madrid, 1996

DELEUZE, Gilles, Presentación de Sacher-Masoch, [versión castellana de A. M. García Martínez], Taurus, Madrid, 1973

DELEUZE, Gilles, *Diferencia y repetición*, Buenos Aires, Amorrortu, 2002

DELEUZE, Gilles, *Spinoza y el problema de la expresión* [versión castellana de Horst Vogel], Barcelona, Muchnik Editores, 1975

DELEUZE, Gilles, *Lógica del sentido* [versión castellana de Miguel Morey y Victor Molina], Barcelona, Paidós, 1989

DELEUZE, Gilles, *Proust y los signos* [versión castellana de Francisco Monge], Barcelona, Anagrama, 1972

DELEUZE, Gilles; Guattari, Félix, *El Antiedipo. Capitalismo y Esquizofrenia* [versión castellana de Francisco Monge], Barcelona, Paidós, 1995□

DELEUZE, Gilles; Guattari, Félix, *Kafka: Por una literatura menor*, versión castellana de Jorge Aguilar, México, Era Ediciones, 1978

DELEUZE, G. (con Parnet, Claire.), *Diálogos* [versión castellana de José Vázquez Pérez], Valencia, Pre-Textos, 1980

DELEUZE, Gilles; Guattari, Félix, *Mil Mesetas* [versión castellana de José Vázquez Pérez y U. Larraceleta], Valencia, Pre-Textos, 1988

DELEUZE, Gilles, *Francis Bacon, Lógica de la sensación*, Madrid, Arena Libros, 2002

DELEUZE, Gilles, *La imagen-movimiento: Estudios sobre cine 1* [versión castellana de Irene Agoff], Barcelona, Paidós, 1984.

DELEUZE, Gilles, *La imagen-tiempo: Estudios sobre cine 2*, versión castellana de Irene Agoff, Barcelona, Paidós, 1986

DELEUZE, Gilles, *Foucault* [versión castellana de José Vázquez Pérez], Barcelona, Paidós, 1987

DELEUZE, Gilles, *El pliegue: Leibniz y el barroco* [versión castellana de José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta], Barcelona, Paidós, 1989

DELEUZE, Gilles, *Conversaciones* [versión castellana de José Luis Pardo Torío], Valencia, Pre-textos, 1995

DELEUZE, Gilles; Guattari, Félix, *¿Qué es la filosofía?* [versión castellana de Thomas Kauf], Barcelona Anagrama, , 1993

DELEUZE, Gilles, *Crítica y clínica*, versión castellana de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1996

DELEUZE, Gilles, *La isla desierta y otros textos* (textos y entrevistas 1953- 1974) [versión castellana de José Luis Pardo Torío], Valencia, Pre-textos, 2005

DELEUZE, G., *Dos regímenes de locos* (textos y entrevistas 1975-1995) [versión castellana de José Luis Pardo Torío], Valencia, Pretextos, 2007

DELEUZE, Gilles, *L'île Déserte. Textes et entretiens 1953-1974*, París, Minuit, 2002,

DELEUZE, Gilles, *Pourparlers*, París, Minuit, 1990

DELEUZE Gilles, Guattari Félix, *Mille plateaux : capitalisme et schizophrénie* París, Minuit, 1980

DELEUZE, Gilles; Guattari, Félix, *L'anti-Oedipe : capitalisme et schizophrénie*, Minuit, París, 1972

Textos dedicados a Gilles Deleuze

ANTONIOLI, Manola, *Deleuze et l'Histoire de la philosophie*, París Kimé, 1999

ANTONIOLI, Manola, *Géofilosophie de Deleuze et Guattari*, París, L'Harmattan, 2003

BADIOU, Alain, *Deleuze. El clamor del Ser*, Buenos Aires, Manantial, 1997

BEAULIEU, François, *Gilles Deleuze, héritage philosophique*, París, PUF, 2005;

BERGEN, Véronique, *L'ontologie de Gilles Deleuze*, París, L'Harmattan, 2004;

BOUANICH, Arnaud, *Gilles Deleuze. Une introduction*, París, Pocket-La Découverte, 2007

FERRERO Carracedo, Luis, *Claves filosóficas para una teoría de la historia en Gilles Deleuze*, Madrid, Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, 1982

FOUCAULT, Michel, *Theatrum philosophicum*, Barcelona, Anagrama, 1995.

García Hodgson, Hernán, *Deleuze, Foucault, Lacan : una política del discurso*, Buenos Aires, Quadrata, 2005

GROSZ, Elizabeth, *Chaos territory art. Deleuze and framing on Earth*, New York Columbia University Press, 2008

HARDT, Michael, *Deleuze. Un aprendizaje filosófico*, Paidós, Buenos Aires, 2004

MACHADO, Roberto, "Geografía do pensamento" en, IHU-on line, 31/05/210*

MARTÍNEZ, Martínez, Francisco José, *Ontología y diferencia: la filosofía de Gilles Deleuze*, en *Eikasía*. Revista de Filosofía, año IV, 23 (marzo 2009).

<http://www.revistadefilosofia.org>

MENGUE, Philippe, *Gilles Deleuze ou le système du multiple*, París, Kimé, 1997

MONTEBELLO, Pierre, *Deleuze. La passion de la pensée*, París, Vrin, 2008

PARDO, José Luis, "Máquinas y componendas, La filosofía política de Deleuze y Foucault" en, *La impaciencia de la libertad : Michel Foucault y lo político* / coord.

Muñoz Jacobo, López Álvarez, Pablo, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000

PARDO, José Luis, *Deleuze: violentar el pensamiento*, Cincel, Madrid, 1990

Zarka Yves, *Deleuze político nueve cartas inéditas*, Buenos Aires, Nueva visión, 2011 *

ZOURABICHVILI, François, *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*, Buenos Aires, Amorrortu, 2004

VVAA, Gilles Deleuze, *une vie philosophique*, (Dir. Alliez Éric) París, Synthélab, 1998

Fuentes griegas

ARISTÓTELES, *Política* [traducción de Manuela Díaz Valdés], Madrid, Gredos, 2000*

ARISTÓTELES, *Ética* [traducción de Julio Palli Bonet y Tomás Calvo Martínez], Madrid, Gredos, 2000

ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* [traducción de Alberto Bernabé], Abada, 2005

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* [traduction par Jules Tricot], París, Vrin, 1994

Aristote, *La Métaphysique* [traduction par Jules Tricot], París, Vrin, 1986

ESQUILO, *Tragedias*, Obras Completas [Traducción de B. Perea], Madrid, Gredos, 2006

HESÍODO, *Teogonía y Trabajos y Días* [traducción de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz], Madrid, Gredos, 2006

HERÓDOTO, *Historia* Vol. 1-Vol. 3 [Traducción de Francisco Rodríguez Adrados; Carlos Schreder], Madrid, Gredos, 2000

HOMERO, *Ilíada* [Traducción de E. Crespo], Madrid, Gredos, 2006

HOMERO, *Odisea* [Traducción de J. M. Pabón], Madrid, Gredos, 1970

Kirk, G.S, Raven, J.E. y Schofield, M., *Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos*, Madrid, Gredos, 1999

PÍNDARO, *Odas y fragmentos* [traducción de Alfonso Ortega], Madrid, Gredos, 1995

PLATÓN, *República*, Obras completas Vol. IV [traducción de Conrado Eggers Lan], Madrid, Gredos, 1982

PLATÓN, *Político*, Obras completas Vol. V [traducción de M. I. Santa Cruz, Á. Vallejos Campos, N. Luis Cordero], Gredos. Madrid, 2007

PLATÓN, *Crítias*, Obras completas Vol. VI [traducciones de M. Ángeles Durán], Madrid, Gredos, 2002

PLATÓN, *Las leyes* [traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano], Madrid, Centro de estudios Políticos y Constitucionales, 1999

PLUTARCO, *Vidas paralelas* II [traducción de Aurelio Pérez Jiménez], Madrid, Gredos, 1996

SÓFOCLES, *Tragedias*, Obras Completas [traducción de Assela Alamillo], Madrid, Gredos, 1982

TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Vol. 1-Vol. 2 [traducción de Juan José Torres Esbarranch], Madrid, Gredos, 1982

THUCYDIDE, *Guerre du Péloponnèse* [traduction de Denis Roussel], Gallimard, París, 2000

XÉNOPHON, *Anabase* [traduit par Paul Masqueray], París, Les belles lettres, 2002

XÉNOPHON, *Helléniques* [traduction de Hatzfeld Jean], París, Les belles lettres, 1964

Estudios mundo griego

BURKERT, Walter, *La religión Griega arcaica y clásica*, Madrid, Abada, 2003

CRUZ, Prados, Alfredo, *Ethos y pólis. Bases para una construcción de la filosofía política*, Navarra, EUNSA, 1999

CASTORIADIS, Cornelius, *Lo que hace a Grecia. De Homero a Heráclito, Seminarios 1982-1983 La creación humana II*, Buenos Aires, FCE, 2006

- CASTORIADIS, Cornelius, *La cité et les Lois. Ce qui fait la Grèce*. Séminaires 1982-1983. *La création humaine III*, Paris, Seuil, 2008
- CASEVITZ Michel, *Le vocabulaire de la colonisation en grec ancien : étude lexicologique : les familles de [ktizō] et de [oikeō-oikizō]*, Paris, Klincksieck, 1985
- CHANTRAINE, Pierre, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots (IV Tome)*, Paris, Klincksieck, 1968-1980
- COLLI, Giorgio, *La naissance de la philosophie*, Paris, Éditions de l'éclat, 2004
- COULAGES Fustel de, *La ciudad antigua*, México, Porrúa, 1999
- ROMILLY Jacqueline De, *Perspectives actuelles sur l'épopée homérique*, Paris, PUF, 1983
- ROMILLY Jacqueline De, *Évolution du pathétique, d'Eschyle à Euripide*, Paris, Les Belles lettres, 1980
- ROMILLY Jacqueline De, *Grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, de Paris, Fallois, 1988
- DETENNE Marcel, *Apolo cuchillo en mano*, Madrid, Akal, 2001
- Domínguez, Monedero, Adolfo, *Solón de Atenas*, Barcelona, Crítica, 2001
- DOMINGO Plácido, *Poder y discurso en la antigüedad clásica*, Madrid, Abada, 2008
- EDMOND Michel-Pierre, *La politique des citoyens et la contingence*, Paris, Payot, 2000
- FINLEY Moses, *Economie et société en Grèce ancienne*, Paris, La découverte, 1984
- FINLEY Moses, *Le monde d'Ulysse*, Paris, Seuil, 2002
- FINLEY Moses, *L'invention de la politique*, Paris, Seuil, 1992
- FINLEY Moses, *Mythe, Mémoire, Histoire*, Flammarion, 1981
- GERNET, Louis, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Flammarion, 2002
- GERNET, Louis, *Droit et institutions en la Grèce antique*, Paris, Flammarion, 1982

- HABICHT, Christian, *Athènes Hellénestique histoire de la cité d'Alexandre le Grand à Marc Antoine*, Belles lettres, París, 2006
- IRIARTE, Ana; González, Marta, *Entre Ares y Afrodita. Violencia del erotismo y erótica de la violencia en la Grecia Antigua*, Madrid, Abada, 2008
- KNAUSS, Bernhard, *La pólis, individuo y estado en la Grecia antigua*, Aguilar, Madrid, 1979
- KNOX Bernard, *Sophocle. Sept exposés suivis de discussions*, Fondation Hardt, 1983
- LEVÊQUE Pierre, *Clisthène l'athénien*, Annales Litteraires de l'Université de Besançon París, 1964
- LABARRIÈRE Jean-Louis, *La condition animale*, Peeters, Leuven, 2005
- LONIS, Raoul, *La cite dans le monde grec*, Armand Colin, París, 2004
- LORAUX, Nicole, *La guerra civil en Atenas. La política entre la sombra y la utopía*, Madrid, Akal, 2008
- LORAUX, Nicole, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*, Katz, Capellades, 2008
- MAS, Torres, Salvador, *Ethos y Pólis. Una historia de la filosofía práctica en la Grecia antigua*, Istmo, Madrid, 2003
- PONTIER Pierre, *Trouble et Ordre chez Platon et Xenophon*, París, Vrin, 2006
- PRADEAU, Jean François, *Platon et la cité*, París, PUF, 1997
- PRADEAU, Jean François, *La communauté des affections. Études sur la pensée Éthique et Politique de Platon*, París, Vrin, 2005
- RODRÍGUEZ, Adrados, Francisco, *La democracia griega*, Alianza, 1998

- RODRÍGUEZ Adrados, Francisco, *Líricos Griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos Siglos VII y V, II tomos*, Concejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1991
- RODRÍGUEZ Adrados Francisco, *Lírica Griega arcaica (Poemas Corales y monódicos, 70-300 a.C.)*, Madrid, Gredos, 1986
- SHEID-TISSIENER Evelin, *L'homme grec aux origines de la cité*, Armand Colin, París, 1999
- VERGNIÈRES Solange, *Éthique et politique chez aristote*, París, PUF, 1995
- VANNIER François, *Guerre et sociétés dans les mondes grecs de 490 à 322 avant J*, Messene, París, 1990
- VERNANT, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*
- Vernant, Jean-Pierre, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*
- VERNANT Jean-Pierre, *La mort dans les deux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne*, Hachette, 1998
- VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, 1, La Découverte, 2001
- VERNANT, Jean-Pierre, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, 2, La Découverte, 2001
- VIDAL-NAQUET, Pierre, *El espejo roto*, Madrid, Abada, 2002

Bibliografía secundaria:

Estudios mundo griego

- BERNABÉ Alberto, *Dioses héroes, y orígenes del mundo*, Madrid, Abada, 2008

BENVENISTE Emile, *Le vocabulaire des institutions indoeuropeenes*, I, II, Minuit, París, 1969

ROMILLY Jacqueline De, *Problèmes de la démocratie grecque*, Savoir, París, 1995

FRANCOTTE, Henri, *La polis grecque*, Anastasica, Roma, 1964

GLOTZ Gustave, *Cité grecque*, Albin Michel, París, 1953

GARCÍA Calvo, Agustín, *Razón Común*, Lucinda, Madrid, 1999

JAEGER, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, FCE, México, 2001

KOYRÉ, Alexandre, *Introduction à la lecture de Platon*, Gallimard, París, 1991

ONIAN, R B, *The origins of the European thought. About de body, the mind, the soul, the World, time, and fate*, Cambridge, Cambridge, 1989

MOYA, Luis, *La geometría de los arquitectos preeuclideanos*, Prudencio Ibañez, Madrid, 1953

MEIER, Christian, *La naissance de la politique*, Gallimard, París, 1996

MOSSÉ Claude, *Dictionnaire de la civilisation grecque*, Complexe, París, 1998

PAILLIER Magali, *La colère selon Platon*, L'Harmattan, París, 2007

PHILONENKO, Alexander, *Leçons aristotéliciennes*, París, Les belles lettres, 2002

BRISSON, Luc; Pradeau, Jean-François, *Les lois de Platon*, París, PUF, 2007

GARCÍA Cataldo, Héctor, *Constitución de los atenienses de Aristóteles: visión retrospectiva de la historia e institucionalidad Helenas*, Santiago, Centro de estudios Griegos y Bizantinos y Neohelénicos “Fotios Malleros”

SAINT AGUSTIN, *La cité de dieu*, París, Pléiade, 2000

BENEITEZ, Benita, “La ciudadanía de la democracia ateniense” en, *Foro Interno*, N 5, Madrid, 2005, 37-58, p. 38

VERNANT, Jean Pierre, *Œuvres : Religions, Rationalités, Politiques*, Tome I, París, Seuil, 2007, p

PHILONENKO, Alexander, *Leçons aristotéliciennes*, París, Les belles lettres, 2002

Artículos

Mundo griego versión impresa

DOMINGO Plácido, “La chóra y la oikouménē: la proyección geográfica del mundo colonial”. *Gerión* nº 15, 1997, Madrid, Servicio de Publicaciones, Universidad Complutense,

CERVERA, Luis, “Los conceptos asimilados”, Madrid, *Academia. Boletín de la Real Academia de Bellas Artes de San Fernando*, número 64, 1987

GARCÍA Cataldo, Héctor, “Platón, Aristóteles y el siglo IV”, Santiago, *Byzantion Nea Hellás*, número 27, 2008, pp., 15-29

PLACIDO Suárez, Domingo, “El tiempo, la ciudad y la historia en la Grecia clásica” en, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, número 59, 1, 2004, Madrid, pp. 157-172

DETENNE Marcel, « En Grèce archaïque : géométrie, politique et société », en *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. XXème, N. 3, 1965. pp. 425-441

MOSSE Claude, “Égalité démocratique et inégalités sociales. Le débat à Athènes au IVème siècle”, en *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens*. Volume 2, nº2, 1987. pp. 195-206.

BOTTERI Paula, « Stasis : le mot grec, la chose romaine. In: *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* », volume 4, nº1, 1989, pp. 87-100

GARCÍA Peña, Ignacio, “Animal racional: breve historia de una definición”, en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 27, 2010, 295-313

GOYCOOLEA Prado, Roberto, "Organización Social y Estructura Urbana en las Ciudades Ideales de Platón y Aristóteles", en *A parte Rey. Revista de Filosofía*, 40, Julio, 2005

ECHEVERRÍA Rey Fernando, "Los Promachoi homéricos y la formación cerrada en la épica griega" en, *Herakleion*, número 1, 2008, pp. 41-67

PLÁCIDO Suarez Domingo, "De Heródoto a Tucídides" en, *Gerión*, número 4, 1986, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, pp 17-46

Mundo griego versión electrónica

DEMELAS-BOHY, Marie-Danielle, « La notion de guerre civile en question », en *Clio. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 5 | 1997, mis en ligne le 01 janvier 2005.

URL : <http://clio.revues.org/index412.html>

LORAUX Nicole, « La guerre dans la famille », en, *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 5 | 1997, mis en ligne le 01 janvier 2005. URL :

<http://clio.revues.org/index407.html>

Bibliografía contemporánea

Primaria

ADORNO, Theodor Wilhem, *Minima Moralia. Reflexiones sobre la vida dañada*, Obras completas 4, Madrid, Akal, 2006

AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer I, El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-textos, 1998

AGAMBEN, Giorgio, *Che cos'è un dispositivo?* Roma, Nottetempo, 2006

ANTLIF, Mark; Leighton, Patricia, *Cubisme et culture*, París, Thames and Hudson, 2002

ARENDT Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2003

BAUDELAIRE, Charles, *Œuvres complètes I*, París, Gallimard-Pléiade, 1975

BENJAMIN, Walter, *Obras Completas, Libro II, Vol I*, Madrid, Abada, 2007

CACCIARI, Massimo *Geofilosofía de la Europa*, Madrid, Aldebarán, 2000

CAMUS, Albert, « L'homme révolte » en *Oeuvres complètes III 1949-1956*, París, Pléiade, 2008

CARERI, Francesco, *Constant. New Babylon, una città nomade*, Roma, Testo & Immagine, 2001

CERTEAU, Michel de, *La cultura en Plural*, Buenos Aires, Nueva visión, 2004

DANESI, Fabien, *Le mythe brisé de l'internationale situationniste. L'aventure d'une avangarde au coeur de la culture de masse (1945-2008)*, París, Les presses du réel, 2008

DEBORD, Guy, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos, 1999

DEBORD, Guy, *La Société du spectacle*, Buchet-Chastel, París, 1967

DELFANTE, Charles, *Gran Historia de la ciudad. De Mesopotamia a Estados Unidos*, Madrid, Abada, 2006

ESPOSITO Roberto, *Bíos: biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, Madrid, 2006

ESPOSITO, Roberto, *Communitas: origen y destino de la comunidad* Buenos Aires, Madrid, Amorrortu, 2003

ESPOSITO, Roberto, *Immunitas: protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires, Madrid, 2005,

FOUCAULT Michel, *Le gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France (1983-1984), II, Le courage de la vérité*, Gallimard París, Seuil, 2009

FOUCAULT Michel, *Naissance de la Biopolitique: cours au Collège de France (1978-1979)*, Gallimard París, Seuil, 2004

FOUCAULT, Michael, *Historia de la sexualidad. Vol I. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2000

FOUCAULT, Michael, *Historia de la sexualidad. Vol III. La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2000

FOUCAULT, Michel, *Dits et écrits III, 1976-1979*, París, Gallimard, 1994

FOUCAULT, Michel, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 2008

FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1968

FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966

FOUCAULT, Michel, *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, FCE, 2007

FOUCAULT, Michel, *Seguridad, Territorio, Población, Curso en el Collège de France (1977-1978)* Buenos Aires, FCE, 2006

FOUCAULT, Michel, *Surveiller et punir. La naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975

GOETZ, Benoît, *La dislocation. Architecture et Philosophie*, París, Passion, 2002

GUATTARI, Félix, *Cartografías Esquizoanalíticas*, Buenos Aires, Manantial, 2000

HEIDEGGER, Martin, “La pregunta por la técnica” en, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994

HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Madrid, Alianza, 2005

- HEGEL, GWF, *Principes de la philosophie du droit*, París, PUF, 1998
- LACAN, Jacques, *Seminario XI*, Buenos Aires, Paidós, 2006
- LAMBERT, Jean-Clarence, *New Babylon. Constant: art et utopie*, París, Cercle d'art, 1997
- MARINAS, José Miguel, *El síntoma comunitaria: entre pólis y mercado*, Madrid, Antonio Machado Libros, 2006
- PARDO José Luis, *Las desventuras de la potencia*, en Logos: Anales del Seminario de Metafísica, N° , Madrid, 2002
- PARDO, José Luis, *La ciudad sitiada. Guerra y urbanismo en el siglo XX en PENSAR, construir, Habitar*, Col.legi d'Arquitectes de les Balears y Fundación
- PARDO, José Luis, *Formas de la exterioridad*, Valencia, Pre-textos, 1992
- PARDO, José Luis, *Políticas de la intimidad*, Logos: Anales del Seminario de Metafísica, N° 32, Madrid, 1998-1999 *
- PARDO, José Luis, *Sobre los espacios. Pintar, escribir, pensar*, Barcelona, Serbal, 1991
- PILAR i Miró á Mallorca, Palma de Malloca, 2000
- RANCIÈRE, Jacques, *La Mésentente. Politique et Philosophie*, París, Galilée, 1995 *
- SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 1959
- SCHMITT, Carl, *Nomos de la tierra*, FCU, 2003
- SCHMITT, Carl. *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 2006
- SIMMEL, Georg, *La philosophie de l'argent*, París, PUF, 1987
- VVAA, *Internacional situacionista*, Antonio Madrid, Machado libros, 2000,

Secundaria

ÁGUILA, Rafael Del, *Sócrates Furioso. El pensador y la ciudad*, Barcelona,

Anagrama, 2004

DONZELOT, Jacques, *La policía de las familias*, Valencia, Pre-textos, 1990

POUSSIN, Frederic, *Figure de la ville et construction de savoirs. Architecture, urbanisme, géographie*, CNRS, parís, 2005

TRÍAS Eugenio, *El artista y la ciudad*, Barcelona, Anagrama, 1976

Bibliografía temática

Arquitectura y sociedad

ANDREOTTI, Libero, *Le grand jeu à venir. Textes situationistes sur la ville*, París, La Villete, 2007

ARGAN, Giulio Carlo, *Walter Gropius y la Bauhaus*, Madrid, Abada, 2006,

ASCHER, François: *Les nouveaux compromis urbains. Lexique de la ville plurielle*, Éditions de L'Aube, 2008

ASCHER, François: *Los nuevos principios del urbanismo*, Madrid, Alianza, 2004

CALATRAVA Escobar, Juan y González Alcantud, José Antonio, *La ciudad: paraíso y conflicto*, Madrid, Abada, 2007

CASEBERE, James; Jetelová, Magdalena; Kawamata, Tadashi; Rousse,

GEROGES; Zwakman, Cerdá, Idelfonso, *La théorie générale de L'urbanisation*, Les Editions de L'imprimeur, 2005

CERTEAU, Michel de, *La cultura en plural*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003

Choay Françoise, *L'urbanisme, utopie et réalité. Une anthologie*, París, Seuil, 1965

CHOAY, Françoise, *La utopía y el estatuto antropológico del espacio edificado*, en Calatrava Juan, González, José Antonio, *La ciudad paraíso y conflicto*, Madrid, Abada, 2006

CLAVAL, Paul, *Espace et Pouvoir*, París, Puf, 1978

DI MEO, Guy, *Les territoires du quotidien*, París, L'Harmattan, 1996

Edwin, *Arquitecturas excentricas*, Koldo Mitxelene Kulturunea, Donostia-San Sebastián, 2003

VVAA, *Ciudades posibles*, Escuela Contemporánea de Humanidades – Ediciones Lengua de Trapo, Madrid, 2003

FROJÁN, José y Fernández, Maria; *Atlantikwal. Arquitecturas bélicas en las playas del oeste*, MAIA ediciones, 2008

GIEDION Sigfried, *A Decade of New Architecture. Dix Ans D'Architecture Contemporaine*, Girsberger, 1951

GIEDION, Sigfried, *Espace, temps, architecture*, París, Denöel, 1978

GIEDION, Sigfried, *Construire en France Construire en fer Construire en beton*, París, Éditions de la Villete, 2000

GIUDICI, Roberto, *La cita' dei cittadini Un'urbanistica per tutti*, Milano, Rizzoli, 1975

GOTHIEZ, Bernard, *Espace Urbain. Vocabulaire et morphologie*, París, Éditions du Patrimoine, 2003

GUATTARI Félix, *Las tres ecologías*, Valencia, Pre-textos, 1996

GUATTARI, Félix, *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial 1996

HAËNTJENS, Jean, *Urbatopies, ces villes qui inventent l'urbanisme du XXe siècle*, París, L'aube, 2010

HARVEY, David, *Le nouvel impérialisme*, París, Les prairies ordinaires, 2010

HARVEY, David, *Géographie de la domination*, París, Les Prairies ordinaires, 2008

HARVEY, David, *Le capitalisme contre le droit à la ville. Néolibéralisme, urbanisation, résistances*, París, Ed. Amsterdam, 2011

HERNÁNDEZ León, Juan Miguél, *Conjugar los vacíos*, Madrid, Abada, 2005

JACOBS, Jane, *The Death and Life of Great American Cities*, New York, Modern Library, 1993

KOOLHAAS, Rem, *La ciudad genérica*, Gustavo Gili, Barcelona, 2006

L'art de bâtir les villes L'art de bâtir les villes Sitte Camillo

LE CORBUSIER, "L'intransigent" (mayo de 1929), recogido en *Œuvre complète*, 5^a ed., Zurich, Les Editions d'Architecture Erlenbach, 1948

LE CORBUSIER, *L'art decortatif d'aujourd'hui*, París, Arthaud, 1980

LE CORBUSIER, *Urbanisme*, París, G. Crès & cie, 1981

LE CORBUSIER, *Vers une architecture*, París, Flammarion, 1995

LE-DUC, Viollet, *Historia de una casa*, Madrid, Abada, 2004

LEFEBVRE, Henri, "Les nouveaux ensembles urbains (un cas concret : Lacq-Mourenx et les problèmes urbains de la nouvelle classe ouvrière)", en, *Revue française de sociologie*. 1960

LEFEBVRE, Henri *La révolution urbaine*, París, Gallimard, 1970

LEFEBVRE, Henri, *Espace et Politique, Le Droit à la ville II*, París, Economica, 2000

LEFEBVRE, Henri, *Le droit à ville*, París, Economica 2009 *

LEFEBVRE, Henri, *Le droit de la ville, numéro 2, Espace et politique*, París, Economica

LLOYD Wright, Frank, *L'avenir de l'architecture*, París, Lienteau, 2003

LUSSAULT, Michel, *De la lutte des classes à la lutte des places*, Grasset, París, 2009

LYNCH, Kevin, *The image of the city*, MIT, London, 1960

MAGNAGHI, Alberto, *The urban village. A charter for democracy and local self-sustainable*, development, Zed Books, 2005.

MAROT, Sébastien, *L'art de la mémoire, le territoire et l'architecture*, París, La villete, 2010

MASSEY, Doreen, *La filosofía y la política de la espacialidad*, Buenos Aires, Paidós, 1992,

MONEO, Rafael, "Otra modernidad", en, *Arquitectura y ciudad: la tradición moderna entre la continuidad y la ruptura*, Círculo de bellas artes, Madrid, 2007

MONGIN, Olivier, *La condición urbana. La ciudad a la hora de su mundialización*, Buenos Aires, Paidós, 2006

MORRIS, A. E. J., *Historia de la forma urbana. Desde sus orígenes hasta la Revolución Industrial*, Barcelona, Gustavo Gili, 1984

MUMFORD, Eric, *CIAM Discourse en urbanism 1928-1960*, Cambridge, London MIT Press, 2000

MUMFORD, Lewis, *La cité à travers l'histoire*, Marseille, Agone, 2011

MUMFORD, Lewis, *Le déclin des Villes ou la recherche d'un nouvel urbanisme*, París, France-Empire, 1970

OZENFANT et JEANNERT, *Après le cubisme*, París, Editions des commentaires, 1918. Reproduction original en, *L'esprit Nouveau. Le purisme à París, 1918-1925*, Grenoble, Museo de Grenoble, 2001

PAQUOT, Thierry ; Younès Chris eds., *Le territoire des philosophes. Lieu et space dans la pensée du XXe siècle*, París, La découverte, 2009, p. 9

PAQUOT, Thierry, *L'urbanisation c'est notre affaire!*, Nantes, L'Atalante, 2010

PARDO, José Luis, *La ciudad sitiada. Guerra y urbanismo en el siglo XX*, Madrid, Lengua de Trapo, 2003 *

PARRA Bañon, José Joaquín, *Bárbara arquitectura bárbara, virgen y mártir*, Cádiz, Colegio oficial de arquitectos de Cádiz, 2007

PAULY, Danièle, *Le Corbusier La Capilla de Ronchamp*, Madrid, Abada, 2005

PIANO, Renzo, *La Désobéissance de L'architecte*, París, Arléa, 2009

RAGON Michael, *Histoire de l'architecture et de l'urbanisme, tome 1, idéologies pionniers 1800-1910*, París, Casterman, 1986

RAGON, M., *Histoire de l'architecture et de l'urbanisme modernes I idéologies et pionniers 1800-1910*

RAGON, Michel, *Histoire de l'architecture et de l'urbanisme modernes. 2. La naissance de la cité moderne 1900-1940*, París, casterman, 1986

RIEGL Aloïs, *Le Culte moderne des monuments*, París, L'harmattan, 2003

ROGER, Mucchielli, *Le mythe de la cité idéale*, París, PUF, 1960

RONCAYOLO, Marcel, *La ville et ses territoires*, París, Gallimard, 1997

RONCAYOLO, Marcel, *La ville et ses territoires*, Giulio Einaudi, 1978/1988, Gallimard Folio, 1990

RUYER, Raymond, *La utopie et les utopies*, París, PUF, 1950

SBRIGLIO, Jacques, *Le Corbusier La Villa Savoye*, Madrid, Abada, 2005

SENETT, Richard, *La consciente de l'œil. Urbanisme et société*, Lonrai, Verdier, 1990

SIZA, Álvaro, *Imaginar la evidencia*, Madrid, Abada, 2003

PAQUOT, Thierry , *L'espace public*, París, La découverte, 2009

SLOTERDIJK, Peter, *En el mundo interior del capital. Para una teoría filosófica de la globalización*, Madrid, Siruela, 2007

TRÍAS, Eugenio, *El artista y la ciudad*, Barcelona, Anagrama, 1983

- VANIER Martin, *Territoires, territorialité, territorialisation : Controverses et perspectives*, PU Rennes, Rennes, 2009
- VIDLER, Anthony, *L'espace des lumières. Architecture et philosophie de Ledoux à Fourier*, Paris, Picard, 1995
- VIRILIO, Paul y Parent, Claude, *Architecture Principe 1966-1996*, Paris, Les Éditions de L'imprimeur, 1996
- VIRILIO, Paul, "L'accident du Temps", en *Ville Panique. Ailleurs commence ici*, Paris, Gallimard, 2004,
- VIRILIO, Paul, « Logique de la course » en *Multitudes*,
<http://multitudes.samizdat.net/Dromologie> : logique de la course, mise en ligne, lundi, 14 juin 2004
- VITRUVÉ, *Les dix livres d'architecture. Corrigés et traduits en 1684 par Claude PERRAULT*, Liège, Pierre Mardarga, 1996
- VVAA, *Internationale Situationniste 1958-1969*, Paris: Champ-Libre, 1975
- WELTER, Volker, *Biopolis, Patrick Geddes and the city of life*, Cambridge, MIT Press, 2002
- ZARONE, Giuseppe, *La metafísica de la ciudad*, Valencia, Pre-textos, 1993

Historia, geografía y sociedad

- BRAUDEL Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XVème – XVIIIème siècle. 1. Les structures du quotidien*, Armand, Colin, Paris, 1979
- BRAUDEL Fernand, *Ecrits sur L'histoire*, Paris, Flammarion, 1969
- BRAUDEL Fernand, *Les ambitions de l'Histoire*, Paris, Editions Fallois,

- BRAUDEL, Fernand *La méditerranée. Tome I. L'espace l'histoire*, Champs-París, Flammarion, 1999
- BRAUDEL, Fernand, *La Méditerranée et le monde méditerranéen a l'époque de Philippe II. 1 La Part du milieu*, París, Armand Colin Éditeur, 1990
- BRAUDEL, Fernand, *Écrits sur l'histoire*, París, Flammarion, 2011;
- BRAUDEL, Fernand, *La Méditerranée. L'espace et l'histoire*, París, Flammarion, 1985
- BRAUDEL, Fernand, *Le modele italien*, París, Flammarion, 1994
- BRAUDEL, Fernand: *Les écrits de Fernand Braudel. Les ambitions de l'histoire*, París, Fallois, 1997
- CHICHARRO Fernández, Eduardo, "Notas sobre la evolución del pensamiento geográfico", en *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*. núm. 7. Ed. Univ. Complutense, 1987
- GEORGE, Pierre, *La géographie active*, París, PUF, 1964
- CLAVAL, Paul, *Espace et Pouvoir*, París, Puf, 1978
- CLAVAL, Paul, *Histoire de la géographie*, París, Puf, 1995
- CRÉPON, Marc, *Les géographies de l'esprit : enquête sur la caractérisation des peuples de Leibniz à Kant*, París, Payot, 1996
- DEMANGEON, Albert, *Problèmes de géographie humaine*, París Armand Colin, 1942,
- DI MEO, Guy, *Les territoires du quotidien*, París, L'Harmattan, 1996 *
- FERRIER, Jean-Paul, *Le contrat géographique ou l'habitation durable des territoires*, Payot, Lausanne, 1998
- FOUCHER, Michel, « La fin de la géopolitique ? Réflexions géographiques sur la grammaire des puissances ». En, *Politique étrangère* N°1, 1997,- 62e année

- HARVEY, David, *Le nouvel impérialisme*, París, Les prairies ordinaires, 2010 *
- HARVEY, David, *Espacios de Esperanza*, Madrid, Akal, 2003 *
- HARVEY, David, *Géographie de la domination*, París, Les Prairies ordinaires, 2008 *
- LÉVY, Jacques; Lussault Michel, *Dictionnaire de la géographie et de l'Espace des sociétés*, París, Belin, 2003
- KANT, Immanuel, *Géographie. Physische Geographie*, París, Aubier, 1999
- BROC, Numa, *La géographie française face à la science allemande (1870-1914) », en, Annales de Géographie. 1977, t. 86, n°473*
- LACOSTE Yves, *La geografía, un arma para la guerra*, Barcelona, Anagrama, 1990
- LEFEBVRE, Henri, *Espace et Politique, Le Droit à la ville II*, París, Economica, 2000*
- MOREAU Defarges, Philippe, *Introduction à la géopolitique*, París, Seuil, 2005
- MÜLLER Gerhard, « Ratzel et la biogéographie en Allemagne dans la deuxième moitié du XIXè siècle », en, *Revue d'histoire des sciences. 1992, Tome 45 n°4*
- ROGER, Jacques, « La théorie de la Terre au XVIIe siècle », en, *Revue d'histoire des sciences, 1973, Tome 26 n°1*
- SANGUIN, André-Louis, « Redécouvrir la pensée géographique de Kant » en, *Annales de Géographie, 1994, t. 103, n°5762*
- SCHEIBLING, Jacques, *Qu'est-ce que la géographie ?*, París, Hachette, 2011
- Vallet Odon. "Le peuple, c'est au poil" en: *Mots, junio, 1998, N°55*
- VANIER Martin, *Territoires, territorialité, territorialisation: Controverses et perspectives*, PU Rennes, Rennes, 2009

Europa y Renacimiento

ALBERTI, *L'art d'édifier*, París, Seuil, 2004

ARNAU Amo, Joaquín, *La teoría de la arquitectura en los tratados*, III, Albacete, Tebar Flores, 1988

BENEVOLO Leonardo, *La ville dans l'histoire européenne*, París, Seuil, 1993

BRAUDEL, Fernand, *Le modèle italien*, París, Arthaud 1989

CARBONELL, Charles Olivier; Bilogui, Dominique; Limouzin Jacques; Rousseau, FREDERIC Shultz, Joseph, *Une histoire européenne de l'Europe. Mythes et fondements*, Toulouse, Privat, 1999

CENNINO Cennini, *Il libro dell'arte o Trattato Della Pittura*, Firenze, Felice le Monnier, 1859

DUQUE, Félix, *Los buenos Europeos. Hacia una filosofía de la Europa contemporánea*, Madrid, Nobel, 2003

FEUERSTEIN, Günther, *Strolling through Ideal Cities from Antiquity to the Present Day*, Axel Menges, Stuttgart

FRANCASTEL, P., *La realidad figurativa*, Barcelona, Paidós, 1988

GOMBRICH, E., *La imagen y el ojo*, Madrid, Alianza, 1987

HALE, John, *La civilisation de l'Europe à la Renaissance*, París, Perrin, 2003

LE GALL, Jean-Marie, *Les humanistes en Europe XV-XVI*, París, Ellipses, 2008

LE GOFF, Jacques, *L'Europe est-elle née au moyen âge ?* París, Seuil, 2003

MINOIS, Georges, *La guerre de cent Ans. Naissance de deux nations*, París, Perrin, 2008

NORBERG-SCHULZ, Christian, *La signification dans l'architecture occidentale*, Wavre, Mardaga, 1977

PANOFISKY, E., *El significado de las artes visuales*, Madrid, Alianza, 1979 *

PANOFISKY, E., *L'oeuvre d'art et ses significations. Essai sur les arts visuels*, Paris, Gallimard, 1969 *

PANOFISKY, Erwin, *Essais d'íconologie*, París, Gallimard, 1967

PANOFISKY, Erwin, *La perspectiva como forma simbólica*, Barcelona, Tusquets, 2008

PANOFISKY, Erwin, *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, París, Flammarion, 1960

PANOFISKY, *Le codex Huygens et l'art de Léonard Da Vinci*, Flammarion, 1996,

RIEGL, Aloís, *Grammaire historique des arts plastiques*, París, klincksack

SAINT AGUSTIN, *La cité de dieu*, París, Pléiade, 2000 *

VASARI, Giorgio, *Les vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes*, París, Actes sud, 2004

VERCELLONI, Virgilio, *La cité idéale en occidente*, París, Félin, 1996

VV. AA., *Théorie de l'architecture. De la Renaissance à nos jours*, Taschen, Cologne, 2003

VVAA, *L'architecture de la Renaissance italienne. De Brunelleschi á Michel-Ange*, París, Flammarion, 1994

Filosofía de la historia

CHARLE, Christophe, *La discordance des Temps, Une brève histoire de la modernité*, París, Armand Colin, 2011,

COLLINGWOOD, Robin, *La idea de historia*, México, FCE, 1986

DUQUE, Félix, *El sitio de la historia*, Madrid, Akal, 1995,

DUQUE, Félix, *La estrella errante. Estudio sobre la apoteosis romántica de la historia*, Madrid, Akal, p. 25

HEGEL, GWF, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1946,

HERDER, J. G. *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Buenos Aires, Nova, 1950

KANT, Immanuel, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, Madrid, Tecnos, 2006 *

VILLACANA, José Luis, *La quiebra de la razón ilustrada: idealismo y romanticismo*, Madrid, Cincel, 1988

ZARCA Yves Charles, *Philosophie et politique à l'âge classique*, París, Puf, 1998

Filosofía política

BELISSA Marc, Gauthier Florence, « Kant, Le droit cosmopolitique et la société civile des Nations », en *Annales historiques de la Révolution française*. N°317, Par Machiavel, Œuvres, París, Laffont, 1999, pp. 495-511

BENJAMIN, Walter, *Hacia una Crítica de la Violencia*, en Obras Completas, Libro II, Vol I. Madrid, Abada, 2007

CAMUS, Albert, « L'homme révolte » en *Oeuvres complètes III 1949-1956*, París, Pléiade, 2008

CERTEAU, Michel de, *La cultura en Plural*, Nueva visión, Buenos Aires, *

CHARLE, Christophe, *La discordante des Temps, Une brève histoire de la modernité*, París, Armand Colin, 2011,

COLSON, Daniel, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme : de Proudhon à Deleuze*, París, Livre de Poche, 2001

DAMAMME, Dominique, "Entre science et politique. La première science sociale", en, *Politix*. Vol. 8, N°29. Primer trimestre 1995

DERRIDA Jacques, *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad*, Madrid, Tecnos, 1997.

DHOMBRES, Nicole et Jean, *Naissance d'un nouveau Pouvoir : sciences et savants en France 1793-1824*, París, Payot, 1989

DUBOIS, Nicolas, *Le mal extrême. La guerre civile vue par les philosophes*, París, CNRS, 2010

ESPOSITO, Roberto, *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007

FOUCAULT, M., *Naissance de la biopolitique, Cours au collège de France (1978-1979)*, *Hautes Études*, París, Gallimard-Seuil, 2004 *

FOUCAULT, Michel, *Nacimiento de la Biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, FCE, 2007 *

HOBBS, Thomas, *Béhémot ou le long Parlement*, París, Vrin, 1990

KERVÉGAN Jean-François, *Hegel. Carl Schmitt, Lo político entre especulación y positividad*, Madrid, Escolar y Mayo, 2007

LISSAGARAY, Prosper-Olivier, *Histoire de la commune de 1871*, (1896), París, La découverte, 1990

MACHIAVEL, Œuvres, París, Laffont, 2000

MARINAS, José Miguel, *El síntoma comunitaria: entre pólis y mercado*, Machado Libros, Madrid, 2006

MARSEILLE, Jacques, *Du bon usage de la guerre civile en France*, París, Perrin, 2006

MARX, Karl, *La guerre civil en France*, París, Éditions Sociales, 1952

NEGRI, Antonio; Alliez, Éric, "Paix et guerre", en *Multitudes* 11, 2003

PARDO, José Luis, *Políticas de la intimidad. Ensayo sobre la falta de excepciones*

PAYE, Jean-Claude, "L'état d'exception : forme de gouvernement de l'Empire ?" En *Multitudes* 16, 2004,
http://multitudes.samizdat.net/spip.php?page=rubrique&id_rubrique=427

ROUGERIE, Jacques, *París libre 1871*, París, Seuil, 1971

SASSEN, Saskia, "Nouvelle géographie politique" en *Multitudes* 3, Europe et Empire, 2000

SCHMITT Carl, *Teoría de la constitución*, Madrid, Alianza, 2003

SCHMITT, Carl, *Nomos de la Tierra, en el de gentes del Jus publicum europaeum (Fragmento)*, Buenos Aires, FCE, 2001,

SCHMITT, Carl, *Teoría de la constitución*, Madrid, Alianza

ZARIFIAN, Philippe, "Pourquoi, ce Nouveau régime de guerre", en *Multitudes* 11, París, Exils, 2003

Estética

ALLIEZ, Éric, Zapperi Giovanna, *Re-presentation de Birgit Jurgenssen*, en *Multitudes* 27, París, Amsterdam, 2006

BAECQUE, Antoine de, *L'histoire-caméra*, París, Gallimard., 2008

BENEZIT, E. *Dictionnaire critique et documentaire des peintres sculpteurs dessinateurs et graveurs*, tome 11, París, Gründ, 2000

BRECHT, Bertolt, "Nouvelle technique d'art dramatique", en, *Écrits sur le Théâtre* 1, L'Arche, Paris, 1963

BUSBEA, Larry, *Topologies. The urban utopia in France, 1960-1970*, London, Mit Press, 2007

COOPER, Sarah, *Chris Marker*, Manchester, Manchester University Press, 2008

DELAGE, Christian; GUIGUENO Vincent, *L'historien et le film*, Gallimard, París, 2004

DIDI-HUBERMAN, Georges, *Images malgré tout*, París, Minuit, 2003,

DIDI-HUBERMAN, Georges, *Atlas ou le gai savoir inquiet. L'œil de l'histoire, 3*, París, Minuit, 2011

DIDI-HUBERMAN, Georges, Remontages du temps subi. *L'œil de l'histoire II*, París, Minuit, 2010

DIDI-HUBERMAN, Georges, Quand Les images Prennent Position. *L'œil de l'histoire I*, París, Minuit, 2009

DUBOIS, Philippe, *Théorème 6 : Recherches sur Chris Marker*, Sorbonne Nouvelle, París, 2002

FERRO, Marc, *L'historien et le film*, Gallimard, París, 1993

FRANCASTEL, P., *La realidad figurativa*, Barcelona, Paidós, 1988

GOMBRICH, E., *La imagen y el ojo*, Madrid, Alianza, 1987 *

HEGEL, G.W., *Filosofía del Arte o Estética*, Madrid, Abada, 2006

Histoire de l'art, Époque contemporaine, XIX^e – XXI^e siècles, Obra dirigida por, Dagen, Philippe; Hamon, François, París, Flammarion, 2011

Jaar SCL 2006, Catálogo de exposición Fundacion Telefónica, Santiago, 2006, p. 83

DEOTTE, Jean Louis, *L'époque des appareils*, Editions Lignes manifestes, París, 2004

KANDINSKY, Wassily: *La Gramática de la Creación, El futuro de la Pintura*, Barcelona, Paidós, 1987

LAMBERT, Jean-Clarence, *Cobra, un art libre*, París, Galilée, 2008

MICHAUD, Yves, *Changements dans la violence. Essai sur la bienveillance universelle et la peur*, París, Jacob (Odile), 2002

RANCIERE, Jacques, *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, París, La fabrique, 2000 *

RANCIERE Jacques, *Les écarts du cinema*, París, La fabrique, 2011 *

RANCIERE, Jacques, “Le Travail de l’image”, Texto en línea martes, 10 juin 2008.
<http://multitudes.samizdat.net/Letravaildel’imagen>

RANCIERE, Jacques, *Malaise dans l’esthétique*, París, Galilée, 2004

READ, Herbert: *El arte ahora*, Buenos Aires, Ediciones Infinito, 1973

RIEGL, Aloïs. *Grammaire historique des arts plastiques*, París, Klincksiek, 1978

ROSSET, Clément, *L’école du réel*, Éditions du minuit, París, 2008

ROUILLE André, *La photographie. Entre document et art contemporain*, París, Gallimard, 2005

SONTAG, Susan, *Devant la douleur des autres*, Christian Bourgois, Paris, 2003

STIEGLER, *La technique et le Temps. Le temps du cinéma et la question du mal être*, París, Galilée, 2001

RICHARD, Lionel, *L’art et la guerre. Les artistes confrontés à la seconde guerre mondiale*, París, Hachette, 1995

VVAA, *Alfredo Jaar, La politique des images*, JRP/Ringier, Musée Cantonal des Beaux Arts, Lausanne, 2007

Índice de nombres

- Adorno Th.363, 449, 450, 451, 574
- Agacinski S. 106, 137, 138, 139, 142, 143, 536
- Alberti L.-B.4, 138, 252, 253, 257, 258, 259, 260, 261, 264, 266, 269, 271, 509, 511, 547, 560, 561, 585
- Alliez E. .25, 432, 433, 434, 494, 566, 589, 590
- Antonioli M. .25, 33, 41, 63, 68, 77, 81, 88, 89, 96, 104, 535, 565
- Apolo3, 155, 157, 163, 205, 569
- Arendt H.353, 412, 521, 523, 575
- Aristóteles3, 4, 71, 76, 117, 119, 127, 132, 134, 139, 140, 141, 142, 143, 145, 152, 165, 167, 168, 189, 190, 193, 194, 198, 199, 200, 201, 260, 262, 264, 274, 300, 311, 326, 329, 337, 341, 419, 513, 514, 515, 516, 517, 520, 521, 567, 572, 573, 574
- Bacon F.71, 105, 464, 466, 477, 499, 500, 501, 502, 564
- Badiou A.81, 100, 104, 105, 419, 565
- Baecque A.471, 473, 590
- Baudelaire Ch.336, 448, 449, 575
- Beaulieu F.565
- Bene B. del.....268
- Benevolo L.243, 244, 258, 357, 586
- Benjamin W.135, 330, 331, 333, 334, 335, 336, 345, 346, 347, 353, 368, 402, 403, 431, 447, 549, 575, 588
- Bergson H.29, 64, 66, 71, 84, 86, 358, 459, 460, 461
- Bouanich A. 84, 100, 566
- Braudel F. .3, 4, 15, 20, 58, 89, 91, 93, 94, 95, 96, 114, 115, 116, 243, 244, 247, 248, 249, 250, 373, 535, 545, 547, 583, 584, 586
- Brecht B.10, 11, 454, 480, 481, 590
- Brisson L. 235, 236, 572
- Brueghel P. 268
- Burkert W. 153, 186, 568
- Busbea L. 51, 52, 53, 57, 590
- Cacciari M.25, 128, 129, 130, 131, 132, 178, 183, 184, 185, 222, 522, 575
- Cambiano G.273, 274, 275, 276, 277
- Casevitz M. 156, 157, 569
- Castoriadis C. 136, 164, 177, 182, 183, 188, 213, 568, 569
- Certeau M. de384, 391, 575, 578, 588
- Chantraine P. 80, 115, 171, 193, 228, 233, 474, 569
- Choay F.138, 340, 342, 343, 363, 366, 368, 578, 579
- Claval P.284, 285, 286, 294, 299, 579, 584
- Clístenes.3, 12, 13, 127, 128, 130, 135, 166, 167, 168, 173, 174, 181, 185, 202, 203
- Constant5, 52, 57, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 553, 575, 577
- Cooper S. 471, 590
- Cosimo P. di 253, 269
- Cruz M. 161, 304, 568

- Debord G. ...353, 385, 386, 391, 392, 393, 394, 402, 575
- Delage Ch.; Guigueno V.448, 449, 452, 591
- Deleuze G. 3, 6, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 24, 25, 27, 31, 32, 33, 34, 36, 43, 47, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 77, 78, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 112, 115, 117, 119, 120, 124, 125, 127, 131, 226, 248, 249, 251, 287, 353, 373, 399, 400, 407, 408, 416, 429, 431, 434, 439, 453, 454, 455, 456, 458, 459, 461, 462, 463, 464, 465, 466, 476, 477, 480, 482, 487, 488, 489, 490, 493, 495, 498, 499, 500, 501, 502, 503, 508, 512, 518, 523, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 535, 536, 554, 557, 559, 563, 564, 565, 566, 588
- Déotte J.-L-.266, 447, 591
- Derrida J.135, 589
- Detienne M. 127, 155, 156, 157, 158, 569, 573
- Didi-Huberman. G. .10, 11, 14, 59, 67, 72, 88, 95, 101, 102, 103, 353, 441, 443, 480, 481, 487, 488, 490, 530, 554, 591
- Domingo P. 129, 152, 153, 168, 569, 573, 574
- Domínguez A.165, 166, 541, 569
- Donzelot J.523, 578
- Duque F. 42, 47, 297, 314, 315, 323, 362, 440, 586, 587
- Dürer A.270, 271
- Edmond M.-P.22, 116, 125, 143, 144, 250, 515, 516, 569
- Esposito R. .303, 304, 306, 307, 308, 521, 575, 589
- Esquilo202, 205, 521, 567
- Ferrero L.87, 102, 103, 566
- Filarete .247, 257, 261, 262, 269, 271, 277
- Finley M.....126, 128, 132, 134, 136, 153, 162, 173, 175, 184, 186, 541, 542, 569
- Foucault M. 11, 22, 25, 29, 33, 34, 43, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 63, 69, 70, 71, 72, 90, 99, 100, 131, 262, 288, 296, 318, 319, 320, 321, 322, 325, 326, 329, 333, 337, 338, 339, 353, 399, 400, 404, 420, 493, 511, 522, 525, 549, 564, 566, 576, 589
- Fourier Ch.5, 332, 334, 340, 342, 343, 344, 374, 583
- Francastel F.255, 586, 591
- Geddes P.355, 356, 357
- Gernet L.135, 156, 569
- Giedion S. 329, 333, 346, 353, 370, 371, 372, 373, 375, 378, 553, 579
- Goetz B. 20, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 139, 536, 576
- Le Goff J.243, 586
- Gombrich E.255, 586, 591
- Gropius W.363, 371, 578
- Grosz E.78, 566
- Guattari F. 3, 6, 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 20, 25, 27, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 47, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 78, 79, 83, 85, 88, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 103, 105, 107, 112, 115, 117, 119, 120, 124, 125, 127, 131, 399, 482, 490, 493, 494, 495, 503, 508, 512, 518, 523, 525, 526, 527, 528, 529, 530, 531, 535, 536, 554, 559, 563, 564, 565, 576
- Hale J.272, 586

- Harvey D.46, 384, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 417, 418, 433, 554, 579, 580, 585
- Hausmann E. 345, 346, 347, 348, 367, 368, 375, 381, 386, 401, 402, 549
- Hegel G.W.F. 5, 10, 18, 42, 71, 85, 86, 87, 90, 115, 294, 295, 297, 299, 302, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 323, 326, 412, 437, 510, 511, 528, 560, 561, 576, 577, 587, 589, 591
- Heidegger M.49, 50, 115, 139, 576
- Herder G.F. 282, 285, 297, 298, 299, 312, 313, 323, 588
- Hermes.....3, 152, 153, 154, 155
- Heródoto 4, 115, 129, 132, 167, 196, 197, 198, 567, 574
- Hesíodo 152, 196, 202, 203, 232, 233, 567
- Hestía153, 154, 155
- Hipódamos161
- Hobbes Th.5, 273, 275, 276, 277, 299, 300, 301, 302, 303, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 325, 522, 589
- Homero.....3, 74, 115, 117, 151, 152, 153, 156, 174, 177, 194, 196, 213, 232, 233, 437, 438, 439, 520, 567, 568
- Jaar A. 6, 435, 443, 467, 468, 469, 475, 479, 480, 481, 482, 483, 484, 486, 487, 490, 492, 495, 496, 498, 504, 512, 554, 557, 558, 562, 591, 592
- Jacobs J.357, 358, 580
- Jaeger W.136, 165, 166, 572
- Kandinsky W.....362, 499, 591
- Kant I.5, 21, 77, 86, 138, 241, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 299, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 323, 439, 456, 457, 496, 510, 560, 563, 584, 585, 588
- Kervégan J.-F. 295, 317, 318, 589
- Koolhaas R.5, 21, 353, 421, 422, 424, 426, 429, 580
- Lacoste Y.41, 43, 151, 287, 288, 585
- Le Corbusier5, 15, 21, 42, 52, 346, 358, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 374, 375, 376, 378, 379, 385, 386, 387, 395, 402, 421, 429, 509, 518, 553, 560, 561, 580, 582
- Ledoux C.-N.331, 332, 333, 334, 583
- Lefebvre H.5, 51, 332, 353, 380, 381, 382, 383, 384, 402, 406, 407, 551, 553, 554, 580, 585
- Leonardo L. 243, 255, 258, 263, 264, 357, 586
- Levêque P. 541, 570
- Lloyd Wright F. 361, 580
- Lonis R.134, 156, 159, 160, 174, 570
- Lorau N105, 121, 127, 130, 131, 136, 137, 144, 171, 172, 173, 177, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 188, 192, 201, 202, 419, 429, 437, 529, 536, 537, 539, 541, 542, 570, 574
- Lussault M. 40, 580, 585
- Lyotard J.-F. 25
- Machado M.....71, 385, 391, 566, 577, 589
- Machiavel N.....266, 274, 275, 588, 589
- Maquiavelo N..76, 273, 274, 276, 277, 320
- Marker Ch....435, 445, 454, 467, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 477, 490, 492, 494, 495, 496, 504, 512, 554, 557, 562, 590, 591
- Martínez F.J..... 32, 33, 563, 566, 567
- Martini F. di G. 269, 270, 441

- Marx K. 290, 348, 397, 410, 589
- Mengue Ph. 100, 566
- Moneo R. 427, 581
- Mongin O. 367, 368, 391, 430, 581
- Montebello P. 59, 60, 65, 66, 566
- Mumford L. ... 42, 357, 369, 394, 396, 553, 581
- Negri A. ... 17, 25, 101, 432, 433, 434, 589
- Owen Ch. 5, 340, 342
- Panofsky E. 245, 246, 247, 253, 254, 256, 257, 258, 263, 264, 265, 267, 268, 547, 586, 587
- Paquot Th. ... 40, 41, 42, 43, 108, 131, 333, 335, 337, 581, 582
- Pardo J.L. 1, 17, 18, 22, 23, 31, 33, 34, 99, 110, 111, 112, 398, 400, 403, 405, 406, 518, 523, 564, 565, 566, 577, 581, 589
- Philonenko A. 211, 572, 573
- Pierre G. 9, 31, 35, 40, 59, 66, 80, 115, 120, 121, 123, 125, 127, 131, 133, 134, 149, 153, 154, 155, 160, 161, 163, 166, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 179, 193, 202, 203, 204, 207, 208, 210, 211, 212, 228, 229, 230, 233, 273, 277, 289, 429, 474, 541, 566, 569, 570, 571, 572, 583, 584
- Píndaro 134, 207, 210, 567
- Pisístrato 127
- Platón 4, 13, 14, 15, 73, 79, 80, 90, 105, 114, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 129, 131, 132, 134, 138, 139, 140, 142, 145, 147, 149, 176, 177, 178, 181, 182, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 193, 194, 198, 199, 200, 201, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 244, 245, 250, 251, 252, 254, 255, 260, 261, 262, 263, 264, 270, 275, 277, 278, 310, 313, 327, 329, 332, 336, 340, 343, 355, 363, 375, 377, 379, 394, 419, 425, 438, 439, 441, 443, 469, 473, 474, 475, 478, 485, 486, 495, 509, 510, 511, 513, 515, 516, 517, 519, 520, 567, 568, 573, 574
- Plutarco 126, 136, 137, 202, 203, 209, 568
- Pollock G. 443, 482, 483, 484, 500
- Pontier P. 80, 120, 121, 122, 123, 134, 207, 208, 210, 211, 212, 229, 230, 570
- Pradeau J.-F. 80, 211, 212, 214, 217, 219, 224, 225, 226, 227, 234, 235, 236, 363, 474, 539, 542, 570, 572
- Ragon M. 331, 332, 335, 342, 357, 358, 360, 362, 371, 374, 582
- Rancière J. 3, 6, 12, 13, 14, 25, 46, 70, 72, 73, 74, 75, 104, 120, 121, 123, 124, 127, 128, 131, 180, 210, 217, 418, 419, 429, 435, 450, 454, 475, 482, 483, 484, 485, 487, 493, 495, 496, 497, 498, 503, 504, 508, 518, 519, 523, 525, 529, 536, 554, 559, 577, 592
- Riegl A. 107, 255, 256, 582, 587, 592
- Rodríguez F. 117, 130, 164, 168, 177, 567, 570, 571
- Roger J. 135, 278, 279, 582, 585
- Romilly J. di 119, 569, 572
- Roncayolo M. 40, 41, 582
- Rossi A. 363, 422
- Ruyer R. 135, 136, 582
- Saint Simon 330, 333
- Scamozzi G. 262, 263
- Schmitt C. 42, 104, 138, 157, 163, 295, 403, 406, 421, 522, 577, 589, 590
- Senett R. 133, 582

Simmel G.....	10, 14, 326, 577	Van der Rohe M.	362
Sloterdijk P.	25, 39, 241	Vasari G.	246, 587
Sófocles.....	568	Vercelloni V.	133, 261, 263, 264, 266, 268, 269, 270, 271, 587
Solón ...	3, 12, 13, 114, 125, 126, 128, 130, 134, 135, 136, 137, 161, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 173, 180, 185, 189, 190, 203, 207, 209, 515, 569	Vernant J.-P.	127, 131, 133, 153, 154, 155, 160, 161, 163, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 176, 179, 202, 203, 204, 230, 541, 571, 572
Sontag S.	480, 592	Villacañás J.L.	297, 298, 588
Spinoza B.	62, 64, 80, 81, 82, 90, 563	Virilio P.	20, 21, 44, 45, 46, 47, 52, 72, 353, 583
Stiegler B.	484, 592	Vitruvio M. ...	253, 254, 258, 259, 260, 261, 266, 269, 270, 388
Teognis.....	4, 55, 118, 134, 136, 164, 190, 196, 197, 198, 207, 210, 211, 213, 541	Xénophon	80, 120, 568
Thucydide.....	174, 541, 568	Zarka Ch.-Y.	81, 100, 105, 566, 588
Trías E.	578, 582	Zarone G.	163, 583
Tucídides...4, 76, 113, 119, 129, 177, 181, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 229, 273, 276, 300, 437, 568, 574		Zourabichvili F.	31, 60, 61, 62, 566